

Rebecca Solnit
Un PARAÍSO en el INFIERNO
Las extraordinarias comunidades que surgen en el desastre
Capitán Swing


Rebecca Solnit
Un PARAÍSO en el INFIERNO
Las extraordinarias comunidades que surgen en el desastre
Capitán Swing



Las extraordinarias comunidades que surgen en el desastre

REBECCA SOLNIT

Traducción de

David Muñoz Mateos



INTRODUCCIÓN

«Lo imposible ha sucedido»: Qué nos puede enseñar el coronavirus de la esperanza[1]

Un desastre comienza de repente y nunca llega a terminar del todo. En muchos y cruciales aspectos, el futuro no se parecerá al pasado, ni siquiera al pasado más reciente, al de hace uno o dos meses. Ni la economía, ni las prioridades, ni la forma en que vemos el mundo serán lo que eran a principio de año. Los cambios concretos resultan casi increíbles: grandes empresas como General Electric o Ford se adaptan para fabricar respiradores, los Gobiernos se vuelven locos buscando equipos de protección, vemos vacías y en silencio las calles que siempre rebosaron bullicio, la economía se hunde. Todo lo que era imparable se ha detenido, y todo lo que era imposible —mayores derechos y prestaciones para los trabajadores, prisioneros liberados, esos billones de dólares que Estados Unidos va a poner sobre la mesa— ya ha sucedido.

En medicina, la palabra «crisis» hace referencia a la encrucijada a que se enfrenta un paciente en su evolución, el momento crucial en que se decide su recuperación o su muerte. «Emergencia» viene de «emerger», como si describiera eventos que nos expulsan de lo conocido a un territorio inexplorado, como si nos viéramos obligados a reorientarnos urgentemente. La raíz griega de la que procede «catástrofe» indica un cambio brusco en los acontecimientos.

Hemos llegado a una encrucijada, hemos abandonado la supuesta normalidad, los acontecimientos han sufrido un brusco cambio. En este momento, nuestra tarea —la de quienes no estamos enfermos, no trabajamos en primera línea frente al virus, tenemos un techo sobre nuestras cabezas y no atravesamos grandes dificultades económicas— es tratar de entender el momento: qué se exige de nosotros, qué posibilidades se han abierto.

Los desastres (término que etimológicamente significa «desventura», estar «bajo un mal signo») transforman a la vez el mundo y la manera en que lo percibimos. La perspectiva cambia, cambia lo relevante. Lo débil se rompe bajo una presión inédita, lo que era fuerte resiste, lo que estaba escondido se hace visible. El cambio no es solo posible, es inevitable: nos arrolla y arrastra consigo. Cambiamos también nosotros, reordenamos prioridades y una conciencia más acuciante de la propia mortalidad hace que abramos los ojos al preciado valor de la vida. Ni siquiera ese «nosotros» es ya el que era, pues, separados de los compañeros de clase y del trabajo, compartimos la nueva realidad con desconocidos. El ser humano formula su propia identidad a partir del mundo que le rodea. Lo que ahora tenemos entre manos es una nueva versión de nosotros mismos.

Mientras la pandemia ponía la vida patas arriba, escuché a muchos quejarse de su dificultad para concentrarse en algo o para ser productivos. Sospecho que era porque todos estábamos inmersos en otra tarea, más importante. Pasa lo mismo durante un embarazo, o cuando nos recuperamos de una enfermedad, o cuando somos pequeños y damos el estirón: estamos trabajando, no dejamos de trabajar, sobre todo cuando parece que no hacemos nada. Por debajo del nivel de la conciencia, nuestro cuerpo crece, se cura, produce, transforma, alimenta. Mientras nos esforzábamos por entender los datos y los procesos científicos del desastre en curso, nuestra psique hacía algo equivalente. Había que adaptarse a cambios sociales y

económicos profundos y estudiar las posibles lecciones del desastre. Había que prepararse para un mundo que no vimos venir.

Lo primero que nos enseñan los desastres es que todo está conectado. Por mi propia experiencia en una catástrofe de tamaño medio (el terremoto de 1989 en la bahía de San Francisco) y escribiendo sobre otras mucho mayores (el 11 de Septiembre, el huracán Katrina, el terremoto en la región de Tōhoku en 2011 o la catástrofe nuclear de Fukushima en Japón, entre otras), he descubierto que los desastres son cursos intensivos de identificación de conexiones. Es en los momentos de grandes cambios cuando observamos con renovada lucidez los sistemas —políticos, económicos, sociales, ecológicos— en los que estamos insertos y cómo se transforman a nuestro alrededor: vemos lo que es fuerte, lo que es débil, los elementos corruptos. Lo que importa y lo que no.

Suelo representarme esos momentos como los episodios anuales del deshielo ártico, cuando las banquisas de hielo se resquebrajan, el agua fluye entre ellas y los barcos pueden atravesar lugares que en invierno les habían estado vedados. El hielo sería esa configuración de las relaciones de poder que conocemos como statu quo: algo que siempre nos pareció estable y que, según nos dicen desde arriba, no puede alterarse. Hasta que lo hace, rápida y dramáticamente, y el cambio resulta aterrador, o esperanzador, o ambas cosas a la vez.

Cuando el statu quo se tambalea, quienes se benefician de él están más preocupados de mantenerlo o restablecerlo que proteger la vida de nadie. Lo hemos visto en la coral de mandamases empresariales y altos cargos conservadores que afirmaron que todo el mundo debía volver al trabajo para salvaguardar el mercado bursátil y que las muertes resultantes serían un precio aceptable. Es habitual que, en las crisis, los poderosos intenten acumular más poder —ahí está el Departamento de Justicia de la Administración de Trump tratando de suspender los derechos constitucionales— y los ricos acumular más riqueza: dos senadores

republicanos son hoy el blanco de las críticas por, presuntamente, utilizar información interna sobre la pandemia para obtener dividendos en bolsa (aunque ambos han negado haber obrado con mala fe).

Los sociólogos del desastre utilizan el término «pánico de las élites» para describir el comportamiento vil de los poderosos a partir de la creencia de que la gente corriente se comportará de manera reprobable. Por lo general, cuando las élites hablan del «pánico» y los «saqueos» en las calles, están dando nombres desacertados a los mecanismos que la población pone en práctica para sobrevivir y cuidar de los demás en situaciones de urgencia. A lo mejor la posibilidad de que lo más sensato era huir del peligro cuanto antes o reunir provisiones para repartirlas entre los necesitados.

Esas mismas élites son las que tienden a anteponer el beneficio y las propiedades a la comunidad y las vidas humanas. En los días que siguieron al terremoto de San Francisco, el 18 de abril de 1906, el ejército estadounidense, convencido de que la población suponía una amenaza y que los disturbios serían un grave problema, se hizo con el control de la ciudad. El alcalde dio permiso para «disparar a matar» contra todas las personas descubiertas en actos de pillaje. Los soldados lo hicieron, seguros de que así restauraban la paz social. En realidad, su única contribución en el desastre fue abrir cortafuegos inútiles que contribuyeron a la propagación de las llamas y disparar o golpear a los ciudadanos que contravenían las órdenes (aunque las órdenes fueran permitir que el fuego acabara con sus hogares y sus barrios). Noventa y nueve años después, tras el huracán Katrina, la policía de Nueva Orleans y las patrullas urbanas de individuos blancos hicieron lo mismo: disparar contra personas negras en nombre de la propiedad y de su propia autoridad. El Gobierno, a nivel local, estatal y federal, aún veía en la población desplazada, mayoritariamente pobre y negra, un peligroso enemigo que había que controlar, y no a víctimas de una catástrofe que requirieran su ayuda.

Tras el huracán, los principales medios de comunicación contribuyeron a extender la obsesión con el saqueo y el pillaje. Se diría que los bienes de consumo producidos en masa y expuestos en los centros comerciales eran más importantes que la gente que no disponía de alimentos ni de agua potable, que las ancianas atrapadas en el tejado de sus casas. Murieron casi mil quinientas personas en un desastre provocado más por el mal gobierno que por el mal tiempo. El Cuerpo de Ingenieros del Ejército de Estados Unidos no supo dar una respuesta adecuada; la ciudad no disponía de planes de evacuación para los pobres y la Administración del presidente George W. Bush fue incapaz de enviar ayuda eficaz a tiempo. Es la misma situación que vivimos estos días. Un miembro de la oposición brasileña afirma que el presidente derechista Jair Bolsonaro «representa a los intereses económicos más perversos, los que no sienten preocupación alguna por las vidas de la gente. Lo único que les importa es mantener el margen de beneficios» (Bolsonaro asegura, mientras tanto, que está tratando de proteger tanto a los trabajadores como a la economía).

Cuando se decretó el cierre de los negocios, el multimillonario evangélico dueño de la cadena de manualidades Hobby Lobby aseguró que él obligaba a sus trabajadores a continuar en sus puestos porque así lo quería Dios (todas las tiendas están ya cerradas). En Utline Corporation, propiedad de la pareja de multimillonarios Richard y Liz Uihlein, grandes donantes en la campaña de Trump, los trabajadores de Wisconsin recibieron un memorándum en que se leía: «Por favor, NO hables con tus compañeros de síntomas ni comentes tus opiniones al respecto. Al hacerlo, provocas un pánico innecesario en la oficina». El fundador y presidente de la empresa de gestión de nóminas Paychez, el multimillonario Tom Golisano, afirmó: «Las consecuencias de detener la economía podrían ser peores que perder a unas cuantas personas más» (Golisano ha afirmado que su comentario se tergiversó y se ha disculpado).

La historia está llena de magnates más preocupados por esa cosa inerte que son los beneficios que por los seres vivos, que pagan sobornos para operar sin trabas, que obligan a niños a trabajar hasta desfallecer o arriesgan las vidas de sus trabajadores en fábricas clandestinas o minas de carbón. También de empresarios dispuestos a seguir extrayendo y quemando combustibles fósiles a pesar de todo lo que saben —o de lo que se niegan a saber— sobre el cambio climático. Uno de los principales usos de la riqueza siempre ha sido el de adquirir exenciones al destino común, comprar una salida del camino marcado para los demás. Y si bien los ricos suelen ser conservadores, resulta aún más frecuente que los conservadores se pongan del lado de los ricos, cualquiera que sea su estatus económico.

El principio de que todo está conectado es una afrenta para esa fantasía conservadora del lobo solitario sacada del imaginario viril de la frontera. La ciencia del cambio climático, que afirma que lo que sale de sus coches y sus chimeneas repercute a largo plazo en el destino del mundo y contribuye a degradar los cultivos y aumentar el nivel del mar o los incendios forestales, entre otros muchos fenómenos, les supone un insulto. Si todo está conectado, entonces es necesario examinar las consecuencias de cada decisión, cada acción, cada palabra. Eso, que algunos consideraríamos la realización práctica del amor, es para ellos un ataque contra la libertad, siendo «libertad» la palabra que utilizan para exigir que su búsqueda de beneficio personal no tenga límites. Un buen número de líderes empresariales y conservadores concibe la ciencia como una molestia de la que pueden desentenderse a placer. Muchos creen que pueden elegir las reglas y los hechos que más les convengan, o rehacerlos según sus intereses, como si fueran bienes y servicios que el mercado libre pone a disposición del consumidor. La periodista Katherine Stewart escribió en *The New York Times*: «El rechazo de la ciencia y el pensamiento crítico por parte de los ultraconservadores religiosos lastra ahora la respuesta estadounidense a la crisis del coronavirus».

Gobernantes de Estados Unidos, Reino Unido y Brasil no quisieron reconocer que el desarrollo de la pandemia entrañaba posibilidades aterradoras. No estuvieron a la altura de las circunstancias cuando más falta hacía su respuesta y ahora dirigen todos sus esfuerzos a esconder ese error. La pandemia va a provocar, inevitablemente, una crisis económica, pero también se ha convertido en una oportunidad para afianzar poderes autoritarios en Filipinas, Hungría, Israel y Estados Unidos. Eso nos recuerda que, si los problemas de mayores dimensiones siguen siendo políticos, también lo son sus soluciones.

Al término de una tormenta, el aire queda limpio de las partículas de materia que enturbiaban la visión. Es entonces cuando alcanzamos a ver más lejos y con mayor claridad. Al término de esta tormenta, bajo una nueva luz, tal vez podamos repensar dónde nos encontrábamos y a dónde podemos ir, como les sucede a quienes sobreviven a un accidente o una grave enfermedad. Tal vez nos sintamos libres para buscar cambios que nos parecían imposibles cuando el hielo del statu quo bloqueaba el camino. Es posible que nos veamos a nosotros mismos, a nuestras comunidades, a nuestros sistemas de producción y a nuestro futuro de manera profundamente diferente.

En el mundo desarrollado, los cambios más inmediatos han sido espaciales. Nos hemos quedado en casa, quienes tenemos casa, y hemos evitado el contacto con los demás. Hemos dejado las escuelas, los centros de trabajo, los congresos, las vacaciones, los gimnasios, las tareas y los recados, las fiestas, los bares, las discotecas, las iglesias, las mezquitas, las sinagogas; hemos dejado de lado el bullicio y el ajetreo del día a día. La filósofa y mística Simone Weil le escribió a una amiga que se encontraba lejos: «Amemos esta distancia, toda ella entretejida de amistad, pues quienes no se aman no pueden ser separados». Nos hemos separado para protegernos. Y a pesar de la necesidad de mantener la distancia física, hemos encontrado formas de ayudar a los más vulnerables.

Desde Filipinas me escribió mi amigo Renato Redentor Constantino, activista climático, y me dijo: «Las muestras de amor de las que somos testigos nos recuerdan por qué el ser humano ha logrado sobrevivir tanto tiempo. Asistimos día tras día a actos heroicos de valor y civismo, en nuestros barrios, en otras ciudades y otros países, ejemplos que nos susurran que los expolios de unos pocos no aguantarán contra las legiones de hombres y mujeres tenaces que se niegan a participar en la desesperación, la violencia, la indiferencia y la arrogancia a las que parecen empujarnos, ansiosamente, estos que se dicen líderes».

Me pregunto si, cuando cortemos por fin la transmisión de la enfermedad, seremos capaces de reflexionar sobre los otros vínculos que hemos creado, acordarnos de cómo nos organizamos y se organizaron los productos y servicios de que dependemos. Tal vez le demos mayor importancia al contacto directo, a la cercanía. Es posible que los europeos que cantaron juntos desde los balcones y aplaudieron juntos al personal sanitario y los estadounidenses que salieron a cantar y bailar en las periferias residenciales hayan adquirido una nueva noción de pertenencia. Quizá respetemos más a los trabajadores que producen nuestra comida y nos la traen a casa.

No es fácil quedarse quieta. Pero a lo mejor tampoco nos apetece correr como hacíamos antes y optamos por abstenernos del trajín; a lo mejor algo de esta quietud se queda con nosotros. Podemos recapacitar, ver si es sensato importar de otros continentes los productos de los que dependen nuestras vidas —medicamentos, equipos sanitarios—, ver lo vendidos que estamos cuando las cadenas de suministro operan a partir del principio del *justo a tiempo*. Creo que la oleada neoliberal de nuestra época comenzó por privatizarnos las emociones, arrebatándonos lazos sociales y la noción de un destino común. Es posible que la experiencia compartida de este desastre revierta el proceso. Que una nueva comprensión de nuestra pertenencia al todo, de nuestra dependencia de él, aliente respuestas climáticas más

ambiciosas. Al fin y al cabo, estamos descubriendo que los cambios repentinos y profundos sí son posibles.

«Comprar y gastar, así desperdiciamos nuestros poderes», escribió Wordsworth hace algo más de doscientos años. A lo mejor ha llegado el momento de reconocer que puede haber suficiente comida, vivienda, atención médica y educación para todos, y que acceder a ello no debería depender del trabajo que tenemos o de si podemos ganar suficiente dinero. A lo mejor, la pandemia nos está dando argumentos a favor de la asistencia sanitaria universal y la renta básica, si es que aún no estábamos convencidos. Tras un desastre, la mentalidad cambia y las prioridades se ven alteradas. Y estas son fuerzas poderosas.

Hace una docena de años, mientras trabajaba en un libro acerca del desastre, *Un paraíso en el infierno*, entrevisté a la poeta nicaragüense y revolucionaria sandinista Gioconda Belli. Nunca olvidaré lo que me contó sobre las consecuencias del terremoto de 1972 en Managua. A pesar de que la dictadura intentó aprovecharse de él para salir reforzada, me dijo, el terremoto contribuyó al éxito de la revolución: «Teníamos la sensación de saber qué era y qué no era importante. Y la gente comprendió que lo importante era la libertad, poseer la capacidad de decidir y actuar sobre tu vida. Dos días después llega este tirano e impone toque de queda y ley marcial. Sentir aquella opresión, añadida a la catástrofe, resultaba insoportable, de verdad. Y cuando comprendes que toda tu vida puede decidirse en una noche en que la Tierra se echa a temblar, [piensas]: "¿Qué más da? Lo que deseo es una buena vida, y quiero arriesgar la que tengo, porque podría perderla esta noche". Te das cuenta de que la vida ha de vivirse bien; que, si no, no merece la pena. Esa transformación profunda tiene lugar en las grandes catástrofes».

Es la misma observación que he encontrado en todos los escenarios del desastre compartido, una y otra vez: cuando se produce una catástrofe, la proximidad de la muerte genera nueva vida, una vida más urgente, menos

preocupada por las pequeñas cosas y más comprometida con las grandes, más implicada, por ejemplo, en la organización social y la contribución al bien común.

La mayoría de los desastres sobre los que he escrito tuvieron lugar en el siglo XX. Estos días, sin embargo, se nos presenta una analogía un poco más lejana: la Peste Negra, que acabó con un tercio de la población europea y que en Inglaterra dio lugar a las revueltas campesinas contra la limitación salarial y los tributos que financiaban las guerras. Fueron aplastadas por el poder, pero gracias a ellas los campesinos y los trabajadores conquistaron nuevos derechos y libertades. En las leyes aprobadas en Estados Unidos este marzo con motivo de la emergencia, muchos trabajadores han visto ampliados los derechos de sus permisos por enfermedad. Y en varios lugares han sucedido ya cosas que se nos dijo que eran imposibles, como dar cobijo a los sin techo.

Irlanda ha nacionalizado los hospitales, algo que «nos aseguraron que nunca ocurriría, que no podría ocurrir», en palabras de un periodista irlandés. Canadá ha decretado cuatro meses de renta básica para todos los que hayan perdido su trabajo. Alemania ha hecho más que eso. Portugal ha decidido tratar a los inmigrantes y solicitantes de asilo como ciudadanos de pleno derecho durante la pandemia. En Estados Unidos hemos asistido a una considerable agitación laboral, y hemos visto resultados. Los empleados de Whole Foods, Instacart y Amazon protestaron por la falta de condiciones laborales seguras durante la pandemia. Desde entonces, Whole Foods ha ofrecido a todos los trabajadores que den positivo en coronavirus dos semanas de descanso cobrando el salario íntegro, Instacart asegura que ha implantado cambios para garantizar la seguridad de trabajadores y clientes, y Amazon dice que está «cumpliendo las directrices» sanitarias. Algunos trabajadores han logrado nuevos derechos y aumentos de sueldo; entre ellos, el medio millón de empleados de los supermercados Kroger. Los fiscales generales de quince estados han comunicado a Amazon que

debe ampliar las bajas por enfermedad retribuidas. Tales ejemplos demuestran que las disposiciones financieras de nuestras sociedades no son inamovibles.

Ahora bien, lo habitual es que las consecuencias más determinantes del desastre no sean inmediatas ni directas. El colapso financiero de 2008 desencadenó el movimiento de Occupy Wall Street en 2011, que arrojó luz sobre las desigualdades económicas y las consecuencias a nivel humano de las hipotecas abusivas, los créditos estudiantiles, los *college*s universitarios con ánimo de lucro o el sistema de seguros de salud privados, entre muchas otras cosas. También permitió el ascenso mediático de perfiles como los de Elizabeth Warren y Bernie Sanders, cuyas ideas han contribuido a escorar el Partido Demócrata a la izquierda, hacia políticas que pueden hacer de Estados Unidos una nación más justa e igualitaria. Las conversaciones que surgieron de Occupy y otros movimientos hermanos por todo el mundo nos han animado a practicar una vigilancia más atenta y crítica del poder que nos gobierna, y a exigir mayores cotas de justicia económica. Igual que los cambios en la esfera pública parten de lo individual, los cambios globales afectan a la percepción personal del yo, a nuestras prioridades, a nuestro sentido de lo posible.

Nos encontramos en las primeras fases del desastre, inmóviles, presas de una extraña quietud. Es como aquella tregua navideña de 1914, cuando los soldados alemanes e ingleses dejaron de luchar durante un día, las armas guardaron silencio y los combatientes departieron unos con otros con total libertad. La guerra se había detenido. En múltiples sentidos, todo nuestro comprar y gastar puede entenderse como una guerra contra la Tierra. Desde el brote del covid-19, las emisiones de carbono se han desplomado. Los informes afirman que el aire sobre Los Ángeles, Pekín y Nueva Delhi está milagrosamente limpio. Los parques de Estados Unidos se han cerrado a los visitantes, lo que ha podido tener efectos beneficiosos para la fauna silvestre. En el último cierre del Gobierno estadounidense, entre 2018 y

2019, los elefantes marinos del área protegida de Point Reyes, al norte de San Francisco, se apropiaron de una de las playas, que ahora les pertenece durante su temporada de apareamiento y gestación en tierra.

La de la Peste Negra no es la única analogía que nos viene a la mente. Cuando una oruga se envuelve en su crisálida, tiene lugar el proceso, bastante literal, de su propia disolución. Lo que era una oruga y será una mariposa no es, por el momento, ni una cosa ni la otra, sino una especie de sopa animada, de vida líquida. Dentro de ella están las células imaginales que catalizarán el desarrollo del estado adulto, alado, del insecto. En esa sopa estamos ahora mismo. Hemos de esperar que nuestras células imaginales sean lo mejor que llevamos dentro, el yo más imaginativo, el más inclusivo. Las consecuencias de una catástrofe no están predefinidas. El desastre es conflicto, y aquello que estaba helado, sólido y nos cerraba el paso se abre y fluye y lleva consigo tanto las mejores posibilidades como las peores. Nos encontramos simultáneamente inmóviles y en profunda transformación.

Quienes pasamos más tiempo en casa y solos, asistiendo a la aparición imprevista del nuevo mundo, vivimos también un momento más hondo, de mayor calado. Solemos clasificar las emociones en buenas y malas, felices y tristes, pero creo que también cabe separarlas en una escala de superficialidad y hondura. Lo que normalmente llamamos felicidad suele consistir en un vuelo desde las profundidades, una huida de la vida interior y del sufrimiento que nos rodea. No ser feliz está considerado un fracaso. Sin embargo, en la tristeza hay dolor y hay sentido, igual que en la pena y en el duelo, emociones que nacen de la empatía y la solidaridad. Si estamos tristes y asustados es porque compartimos una preocupación, porque espiritualmente no nos hemos desligado del destino común. Y si nos sentimos abrumados, tal vez sea porque el momento resulta abrumador, porque habrán de pasar décadas de investigación, análisis, debate y

reflexión antes de que podamos comprender cómo y por qué el año 2020 nos llevó por terrenos pantanosos, desconocidos.

Hace siete años, Patrisse Cullors escribió una especie de declaración de intenciones para el movimiento Black Lives Matter: «Seremos esperanza e inspiración para la acción colectiva capaz de construir un poder colectivo dirigido a la transformación social. Nacemos del dolor y de la rabia, pero nos dirigimos a la consecución de las visiones y los sueños». No resulta hermoso solo por esperanzador, porque Black Lives Matter llevara a cabo una labor transformadora, sino también porque reconoce que la esperanza puede cohabitar con el dolor y las dificultades. Que no es incompatible con la tristeza de las profundidades y la furia que arde en la superficie. Somos, al fin y al cabo, criaturas complejas, capaces de diferenciar la esperanza de ese optimismo que afirma que todo irá bien, siempre, pase lo que pase.

Gracias a la esperanza sabemos que, entre todas las incertidumbres que nos depara el futuro, habrá batallas que merezca la pena luchar, que incluso podemos ganar algunas de ellas. Sin embargo, esa esperanza se enfrenta al peligro de creer que todo iba bien antes del desastre y que debemos regresar a ese estado. Antes de la pandemia, la vida de muchos seres humanos era ya un desastre de desesperación y marginalidad, una catástrofe ambiental y climática, una obscenidad de desigualdades. Aún es pronto para saber qué emergerá de esta emergencia, pero no para buscar oportunidades de contribuir a lo que sea que nos depare. Creo que ese es el desafío para el que muchos nos estamos preparando.

---

[1] Publicado originalmente en *The Guardian*, el 7 de abril de 2020.

Prólogo a la edición del décimo aniversario

Diez años después de terminar la escritura de *Un paraíso en el infierno*, el Paraíso ardió. Me refiero a la pequeña ciudad de Paradise, en las estribaciones del condado de Sierra, a los pies de la cordillera de Sierra Nevada, California, que quedó reducida a cenizas y metal fundido y madera carbonizada en un incendio que se propagó a mayor velocidad de lo que ningún plan de emergencia podía prever. Fallecieron noventa personas, se perdieron miles de hogares. El primer día ardió la ciudad y durante los muchos que le siguieron el incendio devoró una inmensa extensión de espacios naturales y llanuras deforestadas, mientras el humo se extendía por todo el norte y el centro de California. Yo me encontraba a doscientos cincuenta kilómetros de allí, en un mundo gris en el que el sol se enrojecía y la calidad del aire obligaba a niños, ancianos y enfermos a quedarse dentro de casa, conscientes de que el humo era tóxico y llevaba consigo vidas y sueños incinerados. Dieciocho meses después, una pandemia global ha colapsado la economía, ha cambiado el día a día de la gente, ha puesto a prueba el vigor de las sociedades y de los sistemas que sostienen a sus miembros y ha generado transformaciones políticas y sociales y cambios en la conciencia individual que, probablemente, han llegado para quedarse.

También podríamos invertir el título del libro. Pensar que este tiempo nuestro es, en realidad, un infierno en el paraíso. Reconoceríamos así lo

grandiosa, benévola y acogedora que era la Tierra para los seres humanos y tantas otras especies antes del cambio climático (que lo sigue siendo en ciertos lugares, aunque de una forma no tan fiable, aunque el cambio vaya a llegar a todas partes). Tanto para un cazador inuit que dependiera del hielo como para un campesino salvadoreño que dependiera de la lluvia, había siempre cierta estabilidad, cierta previsibilidad con la que contar. Una estabilidad y una previsibilidad tan longevas que permitieron el desarrollo de diversas culturas alrededor de los patrones de las estaciones, del tiempo, del crecimiento, de la humedad y de todas las posibilidades que conllevaban. Hasta que se derrumbaron, y las crisis —las pandemias, los colapsos económicos, las hambrunas, las sequías, los incendios, las inundaciones, los fenómenos meteorológicos extremos, la multiplicación de los refugiados climáticos— empezaron a sucederse, una tras otra.

En 2009, el año en que se publicó *Un paraíso en el infierno*, la mayoría de la población creía que el cambio climático era un problema terrible, sí, pero un problema del futuro, a pesar de que los científicos y todos aquellos que habían aprendido a fijarse bien sabían que ya estaba aquí, merced al aumento de temperatura de los océanos, la pérdida del hielo y la ruptura de patrones y sistemas. No ha desaparecido por arte de magia. Hoy el cambio climático se nos aparece de manera catastrófica, trágica, inmensa: en los ríos que se llevan el hielo de Groenlandia, en los incendios en Australia que, mientras escribo esto, calcinan extensiones similares a la de toda Corea del Sur y provocan la muerte de, tal vez, mil millones de animales, muchos de ellos en peligro de extinción; en el aumento constante de inundaciones y sequías.

Escribí este libro hace más de una década, motivada en parte por las atrocidades que los prejuicios racistas y las falacias acerca de la naturaleza humana desencadenaron tras el Katrina y en parte por la sospecha, ya confirmada, de que entrábamos en una época que vería multiplicada la intensidad y la frecuencia del desastre. Sí, el cambio climático es un

infierno en medio del paraíso. Pero ni siquiera en las peores catástrofes he dejado de creer —pues las he visto— en la posibilidad de construir un paraíso en el infierno, en que la gente corriente responde con creatividad y empatía al sufrimiento compartido y a las penurias del prójimo. Ahí están las caravanas de refugiados climáticos que viajan desde América Central a la frontera estadounidense (junto a la inhumanidad de los que viven cómodamente al norte de la frontera), las alianzas entre organizaciones climáticas de pueblos indígenas de todo el mundo, la emergencia de un poderoso movimiento de lucha por la justicia climática.

Este 2020 hemos visto por todo el mundo proyectos de ayuda mutua y altruismo de base en respuesta a la pandemia del covid-19 (junto a casos de acopio de recursos esenciales, especulación institucional, Gobiernos inoperantes y abusos de poder, claro). Algunos fueron solo gestos, pero gestos hermosos: los iraníes recitaban poemas desde los balcones de Teherán, los italianos cantaban juntos en los balcones de Siena, Nápoles y muchas otras ciudades. Otros eran acciones prácticas: costureras que producían voluntariamente ingentes cantidades de máscaras, gente que se organizaba para llevar alimentos a aquellos obligados a una cuarentena más estricta o contribuía económicamente para que restaurantes cerrados dieran comidas de calidad a un personal sanitario al límite de sus fuerzas. Ya solo el cumplimiento del distanciamiento social ha sido un inmenso esfuerzo de cooperación, reproducido en numerosos países, que la gente ha comprendido como un gesto de solidaridad. Por supuesto, la pandemia ha sido también un desastre multiforme, una catástrofe intersectorial en que la edad, el género, la raza, el estatus económico, la naturaleza del trabajo que desempeña cada uno y las decisiones de la comunidad influyeron en cómo sobrevivía o no sobrevivía la población. Es decir: como siempre, los desastres de la vida diaria y los problemas más arraigados han sido los moduladores de la catástrofe.

Algo ha mejorado desde 2010, cuando en el terremoto de Haití se esgrimieron los habituales marcos de referencia xenófobos y clasistas, que muchos tratamos de desenmascarar. Hoy, la información sobre el desastre tiende a apoyarse menos en los viejos mitos que demonizaban a las víctimas —el pánico, el saqueo— y resultaban, en sí, incendiarios y destructivos. Y cuando los medios de masas o las autoridades tergiversan el relato, veo a mucha gente intentando demostrarles en qué se equivocan y hacia dónde han de dirigirse las acusaciones, el foco y los elogios. Se está abriendo una nueva forma de ver el mundo, a medida, quizá, que aumenta nuestra conciencia sobre quién cuenta la historia y a quién sirve, a medida que nuevas voces se unen a la conversación.

En 2009, cuando terminé este libro, sentía que no había dejado de enfrentarme a una pregunta que había sido incapaz de responder: «¿Por qué desapareció el paraíso?». Los desastres, como momentos de perturbación y transformación de la normalidad, permitieron a mucha gente realizar transformaciones duraderas en su vida y en su manera de entender el mundo. De las cinco ciudades afectadas por desastres sobre las que escribí, solo los habitantes de Ciudad de México llevaron a cabo esfuerzos nítidos por trasladar esos cambios al orden social y al sistema político. Sin embargo, en este presente que aún se desarrolla como un desastre múltiple, hay otro planteamiento posible: ciertos sectores de la sociedad reconocieron, asumieron y promovieron los nuevos comportamientos y los valores que los sustentaban, no solo para las situaciones de emergencia, sino para la vida diaria. Ideales y herramientas del budismo, movimientos de derechos humanos como el feminismo y el antirracismo, métodos no violentos de resolución de conflictos, nuevas formas de comprender la supervivencia evolutiva y un bienestar económico que conlleve más cooperación y menos competición florecen hoy junto a una menor tolerancia al autoritarismo y una mayor insistencia en la inclusión y la

igualdad, proyectos inacabados, pero fundamentales para la transformación de las sociedades.

Creo que estos son los principios del paraíso, y que incluso en el infierno —especialmente en el infierno, a veces— la gente recurre a ellos. Siempre hay, claro, reacciones violentas, como las hay cuando se trata de reconocer la realidad del cambio climático y lo que el momento actual exige de nosotros: un proceso global cooperativo y colaborativo opuesto a ese erróneo principio de libertad que es sinónimo de irresponsabilidad, de no responder por los propios actos, de aislamiento. Un principio de libertad que sirve a unos pocos a expensas de la mayoría. Nos encontramos ante una encrucijada: a partir de aquí, podemos convertirnos en la mejor comunidad posible ante el desastre. De lo contrario, nos autodestruiremos. El Paraíso y el Infierno son decisiones que siguen con nosotros, más urgentes hoy, globalmente, de lo que han sido nunca.

REBECCA SOLNIT
Abril de 2020



Las extraordinarias comunidades
que surgen en el desastre

Introducción

Caer juntos

¿Quién eres? ¿Quiénes somos? En momentos de crisis, tales preguntas deciden la vida y la muerte. Miles de personas sobrevivieron al huracán Katrina en la costa del Golfo gracias a que nietos o tías o vecinos o completos desconocidos estuvieron dispuestos a ayudar a quienes estaban en apuros, y a que un ejército de personas con embarcaciones llegó desde todas las comunidades próximas a Nueva Orleans —y hasta desde Texas— para rescatar a la gente atrapada en casa tras las inundaciones. Cientos de hombres y mujeres murieron en los días posteriores al huracán porque otros —policía, patrullas urbanas, altos funcionarios del Gobierno y medios de comunicación incluidos— decidieron que los habitantes de Nueva Orleans eran peligrosos y les impidieron evacuar la ciudad anegada, *séptica*, negándose a sacarlos incluso de los hospitales. Muchos intentaron huir y a algunos se les obligó a volver a punta de pistola; a otros les dispararon. Circularon rumores sobre violaciones en masa, disturbios y asesinatos que resultarían ser falsos, pero los medios de comunicación nacionales y el jefe de policía de Nueva Orleans les dieron crédito y los difundieron durante los días cruciales en que la gente moría en los tejados, en los pasos elevados de las autopistas y en refugios y hospitales atestados, bajo un calor abrasador, sin agua potable, alimentos, medicamentos ni atención médica. Para los soldados y el resto de fuerzas de rescate movilizadas, las víctimas eran

enemigos. Y sí hubo asesinatos, pero no fueron los que se contaron en los medios de comunicación. Lo que creemos importa, aunque haya gente que actúe de forma digna *a pesar de* sus creencias. Y viceversa.

El Katrina fue una versión extrema de lo que sucede en muchos desastres: nuestra forma de actuar depende de que pensemos que nuestros vecinos y conciudadanos son una amenaza mayor que los estragos provocados por la catástrofe o, por el contrario, un bien mayor que los bienes materiales en las casas y en las tiendas de los alrededores (por ciudadano me refiero siempre al miembro de una ciudad o una comunidad, no a quien cuenta con estatuto legal de ciudadanía en una nación concreta). Lo que creemos define nuestro comportamiento. Y de manera más rotunda que en el día a día, ese comportamiento define la vida y la muerte, la nuestra y la de los demás. Como la mayoría de los desastres, el Katrina también estuvo atravesado de altruismo: el de los jóvenes que se encargaban de proveer agua, alimentos, pañales y protección a los desconocidos con los que habían quedado aislados, el de la gente que acogió a sus vecinos, el de los cientos o miles que salieron con sus embarcaciones —armados, a menudo, pero también armados de compasión— para rescatar a la gente atrapada en las aguas estancadas, el de los más de doscientos mil voluntarios que en las semanas posteriores alojaron a perfectos desconocidos —la mayoría en sus propios hogares, a través de la página web HurricaneHousing.org, persuadidos más por las imágenes del sufrimiento que por los rumores de las monstruosidades—, el de las decenas de miles de voluntarios que se dirigieron a la costa del Golfo a ayudar en las labores de reconstrucción.

Tras un terremoto, un bombardeo o una tormenta particularmente destructiva, la mayoría de la gente se comporta de manera altruista y se entrega inmediatamente al cuidado de sí misma y de quienes la rodean, sean vecinos, extraños o amigos y personas queridas. La imagen del ser humano egoísta, que sucumbe al pánico, que vuelve a un estado violento y salvaje

durante una hecatombe, tiene muy poco de real. Décadas de meticulosa investigación sociológica sobre el comportamiento humano en diversos desastres, desde los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial a inundaciones, tornados, terremotos y tormentas en todo el continente, en todo el planeta, lo han demostrado. Sin embargo, los prejuicios siguen ahí. Normalmente, las acciones más terribles son las de quienes creen que los demás van a comportarse despiadadamente y que deben protegerse de la barbarie ajena. De San Francisco en 1906 a Nueva Orleans en 2005, muchos inocentes fueron asesinados por quienes pensaban que las víctimas eran los criminales y que su misión consistía en proteger el orden que se tambaleaba. Lo que creemos, de nuevo, importa.

«Caín sigue matando hoy a su hermano», proclama un mural en la cubierta de madera de una iglesia en el Lower Ninth Ward, uno de los barrios de Nueva Orleans devastados cuando los diques instalados por el Gobierno reventaron. En el Génesis se suceden a toda velocidad la creación del universo, la ilícita adquisición del conocimiento, la expulsión del Paraíso y el asesinato de Abel por parte de Caín, una segunda caída de la gracia a los celos, a la competición, a la alienación y a la violencia. Cuando Dios le pregunta dónde está Abel, Caín responde con otra pregunta: «¿Soy yo acaso guardián de mi hermano?». Se niega a decir lo que Dios ya sabe: que la sangre derramada de Abel clama desde la tierra en que se ha vertido. Y formula algunas de las grandes preguntas sobre la sociedad: «¿Estamos en deuda con los demás?», «¿Debemos cuidar de ellos?», «¿Todo se reduce a un sálvese quien pueda?».

La mayoría de las sociedades tradicionales se conforman a partir de compromisos profundamente asumidos y firmes vínculos que unen a la gente, a las familias, a los diversos grupos. En ellas, el concepto mismo de sociedad descansa sobre redes de afinidad y afecto. Cuando el individuo va por libre, su existencia es la del marginado, la del exiliado. Las sociedades modernas, móviles e individualistas, se han despojado de algunos de estos

viejos vínculos y han vacilado a la hora de asumir otros, especialmente aquellos que se expresan a través de acuerdos económicos: las medidas para ocuparse de los ancianos y las personas vulnerables, la mitigación de la pobreza y la desesperación. El cuidado de nuestros hermanos y nuestras hermanas. El argumento en contra de esos cuidados suele formularse como un argumento sobre la naturaleza humana: somos esencialmente egoístas y, dado que tú no cuidarás de mí, yo no puedo cuidar de ti. No te daré de comer porque debo mantener a buen recaudo mi propia manutención, pues tampoco yo he de confiar en los demás. O, mejor aún, tomaré tus posesiones y las añadiré a las mías —si considero que mi bienestar es independiente del tuyo o compite con él— y diré que mi conducta se basa en una ley natural. Puesto que hemos sido expulsados del paraíso, donde las solidaridades eran inquebrantables, ya no soy guardián de mi hermano.

Es así que la vida diaria se torna desastre social. En ocasiones, los desastres concretos solo lo intensifican. Otras, en cambio, nos ofrecen una valiosa tregua, abren una rendija a un mundo de nuevos yoes posibles, de un nosotros mejor. Cuando la normalidad se resquebraja y las rutinas del sistema se hacen añicos, la gente da un paso al frente —no toda, pero sí la gran mayoría— para hacerse guardián de su hermano. Y en esa determinación y en los lazos tendidos hacia los demás surge una forma de alegría, incluso en medio de la muerte, del caos, del miedo, de tanta pérdida. Si fuéramos conscientes de ello, si de verdad lo asumiéramos, nuestra noción sobre lo que es posible en cualquier momento sería distinta. No hablamos de profecías autocumplidas, sino de que el mundo cambia cuando se actúa a partir de una creencia. De que toma forma a partir de nuestra imagen de él. Lo que creemos importa. También importa lo que hacemos con esa creencia. La distancia que separa los prejuicios acerca del comportamiento humano en el desastre y la realidad limita nuestras posibilidades; transformar esos prejuicios podría conducir a un cambio mucho más profundo. Terrible en sí mismo, el desastre puede convertirse en

una puerta trasera al paraíso. Ese paraíso en el que somos quienes esperamos ser, desempeñamos la labor que queremos realizar y nos convertimos, cada uno de nosotros, en guardianes de nuestras hermanas y nuestros hermanos.

Aterricé en Halifax, Nueva Escocia, poco después de que un enorme huracán arrasara la ciudad, en octubre del 2003. Al ponerme al corriente, el hombre que me enseñaba la zona no me habló de los vientos de más de doscientos kilómetros por hora que habían arrancado árboles, tejados y tendidos de telefonía, ni de los casi tres metros que creció el nivel del mar. Me habló de sus conciudadanos. Lo vi encenderse de alegría al relatar cómo todo se había venido abajo. En su barrio, los vecinos salieron a hablar unos con otros, se ayudaron mutuamente, improvisaron una cocina comunitaria, se aseguraron de que los ancianos estaban bien, pasaron tiempo juntos, dejaron de ser desconocidos. «Nos levantamos a la mañana siguiente y todo había cambiado —musitó—. No había electricidad, las tiendas estaban cerradas, nadie tenía acceso a medios de comunicación. Entonces salimos a la calle, a demostrar que estábamos ahí, que estábamos bien. No era una fiesta, en absoluto, pero, con todos ahí fuera, al mismo tiempo, solo vernos las caras nos daba ya una especie de felicidad, aunque no nos conociéramos». Su alegría no pudo sino admirarme.[2]

Una amiga me contó que en una ocasión se había quedado tirada en la carretera por culpa de una intensa niebla, una de esas nieblas que periódicamente se adueñan del valle Central de California, conocidas como *tule*. Mezclada con el polvo de los campos de algodón, la niebla creaba un velo tan espeso que la policía tuvo que cerrar la autopista al tráfico. Junto a su marido y muchas personas más, mi amiga pasó dos días sin salir de un pequeño bar de carretera. Tuvieron que dormir sentados en los sillones de la cafetería, hombro con hombro con perfectos desconocidos, viendo cómo se acababa el agua y la comida. Según me dijo después, lo pasaron estupendamente. La gente que se reunió allí tenía muy poco en común, pero

todos se abrieron a los demás, todos se contaron la vida, y no tenían ganas de marcharse cuando el tráfico quedó restablecido. Al llegar a Nuevo México, donde pasaban las vacaciones, relataron lo sucedido mientras la gente escuchaba, incrédula, la efervescencia de sus palabras. Me contó que fue en aquella cafetería donde su pareja, un hombre nativo americano, sintió por primera su propia pertenencia a la sociedad. Es habitual que los momentos de redención se produzcan precisamente en las perturbaciones de la vida.

Su historia me hizo pensar en la emoción que muchos sentimos aquí, en la bahía de San Francisco, durante el terremoto de Loma Prieta de 1989, tres semanas antes de la caída del Muro de Berlín. Una emoción que no nacía del terremoto sino de la respuesta de las comunidades. Fue un evento alarmante para muchos de nosotros, devastador para algunos y fatal para sesenta personas (un número muy reducido de víctimas mortales en un terremoto de ese calibre en una zona con millones de habitantes). Hablaba hace poco con una mujer, a la que acababa de conocer, y vi cómo a ella también le brillaban los ojos al recordar que, en su barrio en San Francisco, durante los días en que no hubo electricidad, habían preparado toda la comida que se les estaba descongelando y celebraron barbacoas callejeras. Se acordaba de lo sociable e integradora que había sido la gente: personas de toda clase y condición se habían mezclado en bares convertidos en centros comunitarios. Y otro amigo recordaba, presa aún de un inextinguible asombro, que en cada cruce de calles desde el estadio de Candlestick Park, que acogía un partido de la Serie Mundial de béisbol, en el sudeste, hasta su casa, en el centro, a varios kilómetros, alguien se había puesto a dirigir voluntariamente el tráfico cuando los semáforos dejaron de funcionar. Sin órdenes ni organización centralizada, la población había dado un paso adelante para responder a las necesidades inmediatas, haciéndose cargo de sus calles y comunidades.

Cuando el terremoto sacudió la costa central de California, el 17 de octubre de 1989, me sorprendió descubrir que el cabreo que sentía hacia una persona en particular ya no importaba. La ira había desaparecido, igual que todo lo que era abstracto y remoto. Sentía que me habían arrojado a un presente intensamente absorbente. El desastre cerró gran parte de la región varios días, el puente de la bahía durante algunos meses y ciertas autopistas elevadas y muy poco queridas entre la población local para siempre. Comprobé con sorpresa que la mayor parte de la gente que conocía o que encontraba vivía la situación con cierto placer o disfrute, si es que esas son las palabras adecuadas para la sensación de inmersión en el momento y solidaridad hacia los demás que provoca la ruptura de la vida cotidiana, una sensación más pesada y densa que la felicidad, pero profundamente positiva. Carecemos de términos para estas emociones, en las que lo maravilloso llega envuelto en lo terrible; la alegría, en el dolor; el valor, en el miedo. No todo el mundo lo experimenta —no se trata de un fenómeno simple ni anímicamente evidente—, pero sucede, y es importante. No puedo anhelar un desastre, pero sí puedo valorar la forma en que respondemos a él, tanto práctica como psicológicamente.

Durante las semanas posteriores al gran terremoto de 1989, la amistad y el amor se hicieron aún más relevantes, mientras que los planes a largo plazo y las antiguas ansiedades pasaron a un segundo plano. La vida estaba en el aquí y el ahora, y nos habíamos desentendido de lo superfluo. El terremoto en sí fue tan desconcertante como sus réplicas, que se prolongaron varios meses. La mayoría estábamos, como mínimo, al límite de nuestras capacidades, pero muchos resultamos enriquecidos, al menos emocionalmente. Volvimos a sentir ese extraño placer en medio del desastre, de manera más lúgubre, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, cuando muchos estadounidenses parecieron despertar emocionados y desperezados por la sorpresiva urgencia, la determinación, la solidaridad y el peligro que latían en el lugar y el momento en que se encontraban.

Sentían una profunda repulsión hacia lo ocurrido, pero la imagen de sí mismos que el espejo les devolvía, aunque fuera pasajera, les complacía.

¿Qué sensación es esta, que aflora entre tantas ruinas? Pensé en ella por primera vez a raíz del terremoto de Loma Prieta. Tras los atentados del 11 de Septiembre empecé a ver que era profundamente extraña y profundamente crucial. Después de conocer a aquel hombre en Halifax que se encendía de alegría mientras me hablaba del gran huracán, comencé a estudiarla. Me di cuenta de la frecuencia con que aparecía y de la fuerza con que reformulaba el mundo en el desastre mientras escribía sobre el terremoto de 1906. Y cuando el huracán Katrina arrasó la costa del Golfo comprendí los límites y las posibilidades de las breves utopías del desastre. Este libro trata de esa emoción, tan relevante como sorprendente, de las circunstancias en que surge y de las transformaciones que genera. Son aspectos importantes conforme entramos en una época en que los desastres van a sucederse cada vez más rápidamente y con mayor intensidad. Y, sobre todo, en una época en que volvemos a cuestionarnos la vida fuera del desastre, las posibilidades sociales y la naturaleza humana del tiempo ordinario, como siempre hemos hecho en momentos de grandes turbulencias.

Cuando interrogo a la gente acerca de los desastres que han vivido, encuentro a menudo, en sus rostros, la misma ilusión retrospectiva. Me hablan de tormentas de hielo en Canadá, de enormes nevadas en el Medio Oeste, de apagones en Nueva York, del calor en el sur de India, de los incendios en Nuevo México, del gran terremoto de Ciudad de México, de huracanes previos en Luisiana, del colapso económico en Argentina, de terremotos en California y México y de un placer extraño, general, omnipresente. Me sorprende la alegría con que hablan. La alegría en sus textos, si es el testimonio de alguien que vive lejos o que ya falleció. No debería ser así, tal vez, pienso. Al pensar en el desastre, creemos que eso no debería ocurrir, y, sin embargo, ocurre: esa emoción surge de entre los

escombros, emerge del hielo, del fuego, de las tormentas y las inundaciones. La alegría importa. Ella es la medida de los anhelos negados, el deseo de una mayor vida pública, de una sociedad civil, de pertenencia, de sentido, de poder.

Antes que nada, hay que reconocer que los desastres son esencialmente terribles, trágicos, dolorosos; sean cuales sean sus efectos secundarios y las posibilidades que abran, no pueden desearse. Pero, igualmente, tampoco podemos ignorar sus efectos solo porque nazcan de la devastación. Los deseos y posibilidades son tan poderosos que brillan incluso entre los pecios del naufragio, en medio de una carnicería, bajo las cenizas. Todo lo que sucede en el desastre es relevante fuera de él. Pero, evidentemente no tiene sentido alegrarse por el desastre en sí, pues él no crea la dicha ni el asombro. El desastre es solo uno de los caminos por los que la dicha y el asombro pueden llegar hasta nosotros. Son una extraordinaria ventana que se abre a las posibilidades y los anhelos sociales, y lo que vemos ahí es importante para todo lugar y tiempo, ordinario o extraordinario.

La mayoría de los cambios sociales los elegimos: porque deseamos pertenecer a una cooperativa, porque creemos en la seguridad social o en formas más comunitarias de agricultura. Sin embargo, el desastre no distingue en función de nuestras preferencias: nos arrastra a todos a situaciones de emergencia en las que debemos actuar, y actuar de forma altruista, valiente y resolutiva para sobrevivir o para salvar a nuestros vecinos, independientemente de cómo votemos o nos ganemos la vida. Las emociones positivas que nacen en tales circunstancias, poco prometedoras a priori, demuestran lo profundo que es el anhelo de fortalecer los vínculos sociales y realizar tareas con sentido, demuestran la rapidez con que se improvisan y lo gratificantes que resultan. Es algo que la misma estructura de nuestra economía y nuestra sociedad nos oculta la mayor parte del tiempo. Esa estructura es también ideológica, una filosofía al servicio de ricos y poderosos, convertida por los medios de comunicación, desde los

telediarios al cine de catástrofes, en sabiduría convencional, una especie de sentido común que se impone sobre la totalidad de la vida. Conocemos las diversas facetas de esa ideología por nombres como individualismo, capitalismo, darwinismo social. Se encuentran en la filosofía de Thomas Hobbes y Thomas Malthus, pero también en el trabajo de la mayoría de los economistas convencionales, que asumen que la búsqueda de provecho personal obedece a motivos racionales y no dejan ver las diversas maneras en que el sistema, así sesgado, destruye algunos de los pilares que permiten la supervivencia y el bienestar. Esto resulta evidente en el desastre, pues entre los factores que determinan la vida y la muerte se encuentran la salud de la comunidad más próxima y la justicia de la sociedad en que vivimos. Necesitamos vínculos, y estos, junto con la determinación, la inmediatez y la capacidad de acción, nos proporcionan alegría, esa alegría cruda y sorprendente que encontré en tantos testimonios. Los relatos del desastre demuestran que el tipo de ciudadano que puede construir el paraíso —gente lo suficientemente valiente, hábil, generosa— ya existe. La posibilidad del paraíso se mantiene al borde mismo de su propia realización, tanto que hacen falta fuerzas muy poderosas para contener su llegada. Si el Paraíso surge del infierno es porque, al suspenderse el orden habitual y precipitarse la mayoría de los sistemas, nos sentimos libres de vivir y actuar de otro modo.

Este libro se ocupa en profundidad de cinco catástrofes, empezando por el terremoto de San Francisco en 1906 y acabando por el huracán y las inundaciones de Nueva Orleans, noventa y nueve años después. Entre ellos aparecen la explosión de Halifax en 1917, el poderoso terremoto de Ciudad de México que acabó con la vida de mucha gente y cambió muchísimas cosas, y el relato oculto de cómo la población neoyorquina respondió a la calamidad que golpeó su ciudad el 11 de septiembre de 2001. Son los ejemplos principales. Junto a ellos aparecen historias sobre el Blitz de Londres, sobre terremotos en China, Japón y Argentina, la fusión de la

central nuclear de Chernóbil, la ola de calor de Chicago en 1995, el terremoto de Managua que contribuyó a la caída de una dictadura, la viruela en Nueva York, la erupción de un volcán en Islandia. Aunque las catástrofes más graves de los últimos años se han producido en Asia —el tsunami del 2004 en el océano Índico, el terremoto del 2005 en Pakistán, el terremoto del 2008 en China y el tifón en Birmania— no he escrito sobre ellas. No porque no sean relevantes —todo lo contrario—, sino porque el idioma, la distancia y la cultura no me ha permitido acceder a ellas. Mi objetivo es ver qué surge cuando se desmorona el statu quo y los patrones de la vida cotidiana en esta parte del mundo industrializado donde imperan las filosofías de la competición y el individualismo, donde existe cierto nivel de alienación cotidiana y las explicaciones políticas y naturales han sustituido a las religiosas como fundamento último de la respuesta a las catástrofes (aunque los fundamentalistas cristianos de Estados Unidos siguen recurriendo a Dios para explicar un selecto abanico de ellas).

Desde que la posmodernidad reconfiguró el panorama intelectual, resulta hasta problemático utilizar el término *naturaleza humana*, que parece implicar una esencia universal en el individuo. Al estudiar los desastres, se hace evidente que hay naturalezas múltiples y contingentes, pero también que la naturaleza primordial que se manifiesta ante una crisis es generosa, empática, resolutiva, valiente y capaz de sobreponerse. El lenguaje terapéutico, que se refiere casi exclusivamente a las consecuencias de una catástrofe en términos de trauma, sugiere que el ser humano es fundamentalmente frágil, un yo sin capacidad de acción, un yo que se limita a recibir el golpe, la definición más básica de víctima. El cine de catástrofes y los medios de comunicación se esfuerzan en mostrar únicamente el lado histérico o vicioso de la gente corriente ante una emergencia. Nos hemos creído el mito de nuestro embrutecimiento y de nuestra condición esencial de víctima, en lugar de guiarnos por nuestra propia experiencia, pues la mayoría de nosotros hemos conocido de primera mano la otra naturaleza

humana, esa que no aparece en las fuentes oficiales ni los medios de comunicación de masas. Sirva este libro como testimonio de la respuesta humana más habitual, la respuesta valiente y solidaria ante un desastre, y del impacto que podría tener en otros aspectos de la vida: una posibilidad que se escurre, casi inaprehensible, entre las palabras de que disponemos para expresar quiénes somos en la adversidad.

Entender cómo nos sobreponemos a las circunstancias y de dónde vienen los obstáculos y qué nos impide ver nuestras capacidades requiere considerar dos cuestiones importantes. La primera es el comportamiento en el desastre de la minoría que ostenta el poder, habitualmente despiadado. La segunda son los prejuicios y las representaciones que transmiten los medios de comunicación, alzando ante nosotros un espejo cóncavo en el que resulta prácticamente imposible reconocer los paraísos, las posibilidades. Lo que creemos importa, y la imagen de nosotros mismos que nos devuelven los medios de comunicación y las élites pueden convertirse en una segunda ola del desastre, como ocurrió, con especial dramatismo, en los días posteriores al huracán Katrina, cuando se propagaron histéricos rumores de actos violentos y las personas en el poder respondieron con la fuerza, negando derechos y ayuda humanitaria, provocando así un gran número de muertes innecesarias. Estos tres elementos suelen entrelazarse en la mayoría de los desastres. Para dar con el que es verdaderamente importante —para vislumbrar ese paraíso posible— hay que comprender las fuerzas que lo ensombrecen, que se oponen a él, que, en ocasiones, consiguen hacerlo desaparecer.

Los relatos dominantes de las últimas décadas van en la dirección opuesta a los anhelos y las posibilidades sociales. La historia reciente puede leerse como una historia de privatizaciones, no solo económicas, sino también sociales, conforme la mercadotecnia y los medios de comunicación guían nuestra imaginación por los caminos de la vida privada y el placer privado, conforme los ciudadanos quedan redefinidos como consumidores,

la participación pública se tambalea incluso en la política electoral —y con ella cualquier noción de poder político colectivo o individual— y se marchitan hasta las palabras que podrían hablarnos de otros amores. No hay beneficios económicos en la libre asociación: los medios de comunicación y la publicidad nos animan a sentir miedo unos de otros, a ver la vida pública como un riesgo y un fastidio, a habitar en espacios aislados, comunicarnos electrónicamente e informarnos a través de esos mismos medios y no a través de la gente con la que convivimos. Sin embargo, en el desastre la gente se une, y aunque hay quien ahí no ve otra cosa que «la masa», muchos valoran tales momentos como una posibilidad de sociedad civil, casi paradisíaca. Los parámetros contemporáneos nos dicen que *privatización* es un término básicamente económico, referido a la entrega de jurisdicciones, bienes, servicios y poder —ferrocarriles, agua, mantenimiento del orden, educación— al sector privado y los caprichos del mercado. Pero esa privatización económica habría sido imposible sin la privatización previa del deseo y la imaginación. Han querido convencernos de que no somos guardianes de los demás. Los desastres, al reintegrar a los afectados a la vida pública y colectiva, desmontan parte de esta privatización, que es, en sí, otra catástrofe, más lenta y sutil. En una sociedad donde ya tuviera plena cabida la participación, la capacidad de acción, la determinación y la libertad, un desastre no sería la oportunidad de nada. Sería solo un desastre.

Apenas queda gente ya que hable del paraíso, salvo para referirse a algo tan remoto que resulta, en la práctica, imposible. La mayoría de las sociedades ideales de las que oímos hablar se encuentran muy lejos, en el espacio o en el tiempo o en ambas dimensiones, ubicadas en alguna sociedad primigenia previa a la caída o en el reino espiritual de una remota vastedad del Himalaya. Todas ellas parecen implicar que nosotros, aquí y ahora, no podemos reproducir esos ideales. Pero ¿y si el paraíso se revelara entre nosotros ocasionalmente, en los peores momentos? ¿Y si pudiéramos

vislumbrarlo en las mismas fauces del infierno? Al contrario que los otros paraísos, tan lejanos y remotos, estos breves destellos nos permiten contemplar quiénes podríamos ser, en qué podría convertirse nuestra sociedad. Es el paraíso de estar a la altura de las circunstancias, el paraíso que demuestra que, habitualmente, la mayoría no lo estamos, que perdemos pie y se nos escapa esa posibilidad y nos hundimos en el yo menoscabado, en sociedades sombrías. Muchos han dejado de aspirar a una sociedad mejor. Sin embargo, son capaces de reconocerla cuando la tienen delante, un descubrimiento que brilla incluso en la inefabilidad de la experiencia. Otros la reconocen, la aprovechan, se sirven de ella, y de los pecios y los escombros nacen cambios políticos y sociales duraderos, tanto positivos como negativos. En el infierno está la puerta a los paraísos posibles de nuestro tiempo.

El término *emergencia* procede de *emerger*, surgir, revelarse, lo opuesto a *sumergir*, a la inmersión, a estar dentro o debajo de un líquido. Una emergencia es una separación de lo familiar, una súbita aparición en una nueva atmósfera, en la que normalmente tenemos que demostrar de qué estamos hechos. *Catástrofe* viene del griego *kata*, «hacia abajo», y *strophe*, «dar la vuelta»: hace referencia a una perturbación de lo esperado y significaba originalmente, en el teatro, un giro en la trama. Emerger a lo inesperado no tiene por qué ser algo malo, pero la evolución ha conferido a ambas palabras un sentido aciago. La palabra *desastre* procede del latín, compuesta a partir del prefijo *dis-*, que indica separación o lejanía, y *astro*, estrella o planeta: literalmente, «sin estrella». Se refería originalmente a una desgracia de raíz astrológica, como en la clásica pieza del músico de blues Albert King «Born Under a Bad Sign» [Nacido bajo un mal signo].

En algunas de las catástrofes del siglo XX —los grandes apagones del noreste de Estados Unidos en 1965 y 2003, el terremoto de Loma Prieta en 1989 en la bahía de San Francisco, el huracán Katrina en la costa del Golfo, en 2005— la caída de la red eléctrica provocó el desvanecimiento de la

contaminación lumínica que impedía ver el cielo nocturno. Tras el desastre, la gente se encontró bajo el dosel de estrellas que ya solo puede contemplarse en las localidades más pequeñas y remotas. En Nueva York, durante la cálida noche del 15 de agosto del 2003, pudo verse la Vía Láctea, un reino celestial que estaba desaparecido hasta el apagón. Podemos encontrar paralelismos entre el orden social imperante y la luz artificial: ambos son una energía que falla en el desastre. Al desaparecer, su lugar lo ocupa una sociedad improvisada, colaborativa, cooperativa, local. Por hermosas que fueran las estrellas de aquel cielo nocturno, repentinamente visible, muy pocos seríamos capaces de guiarnos hoy por ellas. Sin embargo, las constelaciones de la solidaridad, el altruismo y la improvisación, que también reaparecen en tales momentos, las llevamos integradas en nuestro interior. La gente sabe qué hay que hacer en el desastre. La pérdida de energía eléctrica, la versión moderna del desastre, es una desgracia, pero la reaparición de esos antiguos cielos es su contrario. Es el paraíso que nos abre las puertas en el infierno.

---

[2] Aquel hombre que tanto tenía que contar sobre el huracán era Bob Bean, de la Escuela de Arte y Diseño de Nueva Escocia.

I

EN AMOR Y COMPAÑÍA: EL TERREMOTO DE SAN FRANCISCO

01

El café Mizpah

Un lugar de reunión

Aquí, en California, casi todos conocemos los detalles concretos de este desastre. El 18 de abril de 1906, a las 5:12 de la mañana, un minuto de actividad sísmica, más o menos, sacudió la ciudad de San Francisco. Derribó edificios, especialmente aquellos construidos en terrenos pantanosos o sobre lechos de residuos, resquebrajó y desplazó muchos otros. Hizo caer chimeneas, rompió cañerías de agua y conductos de gas, retorció las vías del tranvía. Ni siquiera dejó en pie las lápidas de los cementerios. Fue un terremoto de gran magnitud, que tuvo su epicentro en la costa de la península donde se levanta la ciudad y provocó daños enormes. Tras él vendrían los incendios, los causados por los conductos de gas abiertos y las chimeneas rotas y los causados por las explosiones con las que se intentaba abrir cortafuegos, a la vez que se impedía a los ciudadanos luchar contra las llamas en sus casas y en sus barrios. La actuación de las autoridades fue uno de los motivos por los que gran parte de la ciudad —casi trece kilómetros cuadrados y más de veintiocho mil edificios— quedó reducida a cenizas, un infierno urbano sin parangón hasta la llegada de los bombardeos aéreos. Se destruyó la práctica totalidad de los edificios municipales, los negocios del centro, las mansiones, los barrios bajos, los

vecindarios de clase media, el denso distrito residencial y comercial de Chinatown, las oficinas de los periódicos y los almacenes.

Lo que no se conoce tanto, sin embargo, es la respuesta ciudadana. He aquí un ejemplo. La señora Anna Amelia Holshouser, que un periódico local describió como una «mujer de mediana edad, pechugona y resultona», se despertó en el suelo de su habitación, en la Street Sacramento a causa del seísmo. Se vistió mientras el suelo y la casa seguían temblando, en una época en la que vestirse no consistía en ponerse algo de ropa encima. «Polvos, maquillaje, joyas y el pelo arreglado, me preparé completamente antes de salir corriendo escaleras abajo, ciento veinte escalones hasta la calle», recordaba. Su casa, en el oeste de San Francisco, había resultado ligeramente dañada, pero el local que tenía en el centro —era esteticista y masajista— se encontraba en un estado de «ruina absoluta». Rescató cuanto pudo y se marchó con un amigo, el señor Paulson. Acamparon en Union Square, en el centro de la ciudad, hasta que los fuegos se les echaron encima y el ejército les obligó a marcharse. Como miles de personas, acabaron arrastrando sus pertenencias por el Golden Gate Park, el parque de cuatro kilómetros cuadrados que cae en dirección oeste hasta el océano Pacífico. Allí extendieron una vieja colcha «y nos tumbamos […], pero no dormíamos, tiritábamos de frío por la niebla y la humedad mientras observábamos la ciudad arder y las llamas se levantaban muy por encima de los árboles».[3] El tercer día que pasaron en el parque, ella fabricó una tienda con mantas, alfombras y sábanas cosidas, que sirvió de refugio a veintidós personas, entre las que había trece niños. También puso en marcha un diminuto comedor social, que contaba con una sola lata de la que beber y una fuente de la que comer. Por toda la ciudad, la gente comenzó a sacar las cocinas de los edificios dañados —estaba prohibido encender fuego dentro, pues muchas de las casas aún en pie tenían escapes de gas o el tiro de la chimenea dañado— y a construir rudimentarias estufas con lo que se encontraba entre los escombros. La población se dedicó a cocinar para los

demás, para los desconocidos, para todo el que lo necesitara. La iniciativa de Holshouser fue excepcional, pero su generosidad era compartida.

Holshouser reunió dinero para adquirir utensilios y cubertería en Oakland, al otro lado de la bahía; la cocina empezó a crecer y en poco tiempo estaba alimentando a entre doscientas y trescientas personas al día. En aquel centro social improvisado, que se volvería muy popular, dejó de ser una víctima, venció al desastre: se hizo guardiana de sus hermanas y hermanos. A algunos visitantes de Oakland les gustó tanto el local que colocaron un letrero a la entrada —«Hotel Palace»—, en referencia al lujoso establecimiento que una vez fuera el hotel más grande del mundo y que había sido pasto de las llamas. Ese tipo de carteles eran frecuentes en los campamentos y refugios callejeros. Cerca de Oak Street algunas mujeres se encargaban de The Oyster Loaf[4] y del Chat Noir, dos cuchitriles con nombres escritos en elegantes letras cursivas. Otro cuchitril en Jefferson Square llevaba por nombre The House of Mirth,[5] y varios letreros adicionales anunciaban habitaciones disponibles, todas con calefacción por vapor y ascensor. En el anuncio del Hoffman's Café, que no era más que una chabola en mitad de la calle, se podía leer: «Arriba esos ánimos, tómense una a mi salud […], entren aquí si quieren pasar una velada tranquila». De la puerta del Camp Necessity [Necesidad del Campamento], otro tugurio ridículo, colgaba un menú en el que se anunciaban «ojos crudos de pulga, 98 centavos, anguilas en escabeche, uñas fritas, 13 centavos, tostas de patas de mosca, 9 centavos, lenguas de cangrejo guisadas», para terminar con «fritura de agua de lluvia en salsa de paraguas, por 9,10 dólares». Puede que el nombre más irónico fuera el de The Appetite Killery [Donde Matar el Hambre], cuya inscripción más famosa rezaba «come, bebe y sé feliz, pues tal vez mañana tengamos que mudarnos a Oakland». Eran muchos los que ya habían optado por irse, a Oakland o a la acogedora Berkeley. Y continuamente los trenes trasladaban a un buen número de ciudadanos aún más lejos, de forma gratuita.[6]

Unas tres mil personas habían muerto, al menos la mitad de la población había perdido sus casas, las familias estaban destrozadas, el distrito comercial era un campo de cenizas aún calientes y los soldados de la base militar al norte de la ciudad aterrorizaban a muchos ciudadanos. Los periódicos, al poder imprimir de nuevo, comenzaron a publicar largas listas de desaparecidos y las direcciones donde los ciudadanos desplazados y las familias divididas podían reencontrarse. A pesar de todo ello —o tal vez precisamente por todo ello—, la mayoría de la gente parecía tranquila y alegre, y muchos sobrevivieron al terremoto con gratitud y generosidad. Edwin Emerson recordaba que, tras el seísmo, «cuando por toda la ciudad se multiplicaron los campamentos de refugiados y aquellas divertidas cocinas callejeras, improvisadas con puertas y contraventanas y fragmentos de tejados, también se aceptó la alegría. En las largas noches iluminadas por la luz de la luna escuchábamos las guitarras, y las mandolinas sonaban entre las tiendas. Y, al pasar junto a las grotescas hileras de comedores en la acera, se escuchaban los murmullos de las parejas que habían buscado cobijo en los rincones oscuros, como si fueran pérgolas enramadas para el amor. Comenzaban a aparecer entonces los carteles y aquellas divertidas inscripciones en las paredes y en las tiendas, que se convirtieron en una de las imágenes más típicas de la reconstrucción de San Francisco. El funcionario que expedía las licencias matrimoniales estaba hasta arriba de trabajo; decía que, durante abril y mayo de aquel año, 1906, había recaudado muchísimo más dinero por las tasas de las licencias que en los mismos meses de años anteriores en San Francisco».[7] Emerson había viajado desde Nueva York a San Francisco en cuanto se enteró de la catástrofe, deteniéndose solo para mandar un telegrama en el que le pedía matrimonio a una joven de San Francisco. Esta le contestó por carta, rechazándolo, pero la carta aún no le había llegado cuando se encontraron en medio del desastre y ella aceptó. Se casaron pocas semanas después.

Los desastres ponen a prueba nuestra capacidad para asumir las contradicciones, tanto en la mente del que lo vive como en la de quien intenta comprenderlo desde la distancia. En todos los desastres hay dolor y hay embates psicológicos que se sentirán, sobre todo, cuando la emergencia pase. Hay muertes y pérdidas. Pero las satisfacciones, los vínculos sociales y las liberaciones que se generan son también, a menudo, muy profundos. Es evidente que la distancia entre los relatos habituales del desastre y la experiencia real se debe en parte a que tales relatos suelen centrarse en el pequeño porcentaje de gente que resulta herida, en las muertes y los asesinatos, en los niños que quedan huérfanos, en individuos destrozados de una u otra forma, normalmente en el epicentro de la catástrofe, y en las autoridades que han tenido alguna relación con el suceso. Sin embargo, alrededor de ellos, a menudo en la misma ciudad o incluso en el mismo barrio, hay una periferia de gente que sale ilesa, pero cuya rutina resulta profundamente alterada. Lo que nos interesa aquí es el perturbador poder del desastre para derribar viejos órdenes y abrir nuevas posibilidades. Ese es el efecto que experimenta el conjunto de la sociedad. En el desastre, el viejo orden deja de existir y la gente improvisa refugios, ayudas, comunidades. Comienza entonces una batalla en la que el viejo orden lucha por reinstaurarse, con todos sus defectos e injusticias, y uno nuevo, tal vez más opresivo, tal vez más justo y libre, más cercano a la utopía del desastre, trata de nacer.

En ocasiones, quienes sufren los efectos más profundos y devastadores del desastre son también los que hallan algún tipo de redención en la experiencia. Del mismo modo, muchos de los que apenas han sido afectados sienten tal angustia que no logran percibir posibilidad alguna de apertura (es curioso que quienes se encuentran más lejos del epicentro del desastre son, con frecuencia, los más asustados, algo que parece deberse a que las cosas que nos sobrecogen y nos aterran cuando no las vivimos resultan, en realidad, bastante asumibles en el momento de enfrentarse a

ellas, cuando no hay tiempo para el miedo). Las emociones carecen de reglas simples. Solemos hablar de emociones felices y emociones tristes, un binomio que parece sugerir que nos movemos siempre entre la levedad cómica, de un lado, y la negatividad más absoluta, del otro. Sin embargo, tal vez podríamos entenderlas y entendernos mejor si las pensamos en términos de profundidad y superficialidad, de emociones ricas y pobres. La densidad misma de la emoción, la activación de nuestros sentimientos y habilidades más intensas y su vínculo con el núcleo del propio ser pueden resultar enriquecedores, incluso en el lecho de muerte, incluso en medio de guerras y emergencias. Por el contrario, lo que a veces asumimos como el contexto idóneo para la felicidad no es más que el aislamiento frente a la profundidad emocional. Es lo que parece sugerir, al menos, la plaga de hastío y angustia que se ha cebado con quienes viven más cómodamente.

Junto al comedor de Holshouser se instaló un equipo de auxilio recién llegado de Tonopah, Nevada, una ciudad que había crecido al calor del fuego de la minería, y que empezó a suministrarle a Holshouser cuanto necesitaba. Sus miembros se llevaron tan bien con la anfitriona y cocinera que, al marcharse, le dejaron un mensaje: «En muestra de aprecio cordial a su servicio filantrópico, eficaz y presto, hacia la población en general y hacia el Comité de Ayuda de la Cámara de Comercio de Tonopah […]. Que sus buenas acciones nunca se olviden».[8] Considerando que aquel letrero de «Hotel Palace» podía llevar a engaño, lo rebautizaron como el café Mizpah, en referencia al Salón Mizpah de Tonopah, e instalaron un nuevo cartel. Sobre el nombre podía leerse, en letras ornamentales: «Una pizca de naturalidad para dar cobijo al mundo entero» y, debajo, «Fundado el 23 de abril de 1906». Dice la enciclopedia que el término hebreo *mizpah* hace referencia a «un vínculo emocional entre personas separadas (físicamente o por la muerte)». Otro texto lo define como una atalaya, un puesto de vigilancia en el Antiguo Testamento «donde la gente solía reunirse cuando había grandes emergencias nacionales». Según otra fuente, se trata de un

«símbolo de un santuario, de un lugar de anhelos y esperanzas». La maltrecha realidad material del improvisado comedor de Holshouser carecía de importancia en comparación con el poderoso rol social que desempeñaba. Permaneció abierto todo el mes de junio de 1906, cuando Holshouser escribió su experiencia del terremoto. El testimonio resulta enormemente significativo, precisamente, por lo que no cuenta: no habla de miedo, de enemigos, de conflicto, de delincuencia. No habla de caos, de desaliento ni de trauma.

Ese comedor fue uno de los muchos centros comunitarios y de auxilio que surgieron espontáneamente. La inmensa e imaginativa capacidad de la anfitriona para sobreponerse a las adversidades constituye un ejemplo más de cuál es la respuesta habitual en el desastre. Los desconocidos se hacen amigos, trabajan juntos, los bienes se comparten libremente, la gente asume nuevos e improvisados roles. Podemos imaginar una sociedad en la que el dinero importa poco o nada, la gente se presta ayuda mutua, se cuidan unos a otros, la comida se reparte de forma gratuita y la vida ocurre, sobre todo, fuera de casa, en el espacio público. Donde las viejas divisiones y enemistades entre la población parecen desvanecerse y el destino que nos aguarda a todos, por lúgubre que parezca, resulta mucho menos amenazador al compartirse con los demás. Donde gran parte de lo que considerábamos imposible, lo bueno y lo malo, se hace posible, presente, y donde la actualidad es tan acuciante que las preocupaciones y las penas previas desaparecen. Donde la gente se siente importante, obtiene un propósito y su comunidad se convierte en el centro del mundo. Es, por su propia naturaleza, una situación insostenible y fugaz, pero, igual que un relámpago, puede iluminar la vida diaria; igual que el rayo, puede derribar las viejas estructuras. Para muchos se trata, aunque no dure más que un instante, de la utopía misma, el momento en que logramos reconciliar las experiencias irreconciliables, el dolor y la dicha.

Un mapa de Utopía

Esta forma de utopía es importante porque casi todo el mundo la ha experimentado alguna vez, en alguna de sus versiones, y porque no nace de una intención ideológica o partidista, sino de un esfuerzo amplio, espontáneo, por salvar a la sociedad y cuidar de los vecinos en medio del naufragio. «Un mapa del mundo que no incluya Utopía carece de interés, pues pasa por alto el único país al que la humanidad arriba constantemente», escribió Oscar Wilde quince años antes del gran terremoto de San Francisco.[9] En ese mapa siguen sin aparecer las utopías que construyeron ciudadanas como Anna Holshouser. Pero deberían. Estas podrían, de hecho, trastocar el mapa de nuestras creencias, transformar la noción de lo posible y la concepción de nosotros mismos. La utopía se encuentra hoy amenazada. Muchos han dejado de creer que sea posible un mundo mejor —no una vida mejor—, y la retórica del bienestar privado está acabando con los bienes públicos, al menos en el mundo anglófono. Sin embargo, el anhelo sigue ahí: toda la acumulación de riquezas, las acciones del mercado bursátil y las puertas blindadas no son más que defensas contra un mundo de inseguridades y enemistades, soluciones parciales, irregulares, a un problema sistemático. A veces parece que el bricolaje en casa ha sustituido al idealismo de imaginar mundos mejores. A veces, y solo en ciertos lugares. La utopía sigue brotando en otras partes del mundo, donde los sueños son mayores y la esperanza es más fiera.

«No hay alternativa», le gustaba decir a Margaret Thatcher, primera ministra conservadora de Gran Bretaña, pero no es cierto. Las alternativas aparecen donde menos se esperan y donde más se cultivan. Cambiar el mundo es otra forma de imaginar la salvación del yo, y la salvación de los demás, pues el impulso utópico es generoso incluso si su diseño es deficiente. Y aún hoy siguen apareciendo diversas formas de utopías, en Argentina, en México, en innumerables experimentos sociales, económicos

y agrícolas en Europa, en India y en Estados Unidos, entre otros muchos lugares. El mapa de las utopías está plagado de experiencias que reciben multitud de nombres y que no dejan de expandirse. Solo hay que abrirlo un poco más para incluir también a las comunidades que nacen del desastre. Estas extraordinarias sociedades sugieren que, igual que muchas máquinas se reinician a sí mismas tras una caída de corriente, los seres humanos nos reiniciamos después de una catástrofe para volver a un estado altruista, comunitario, imaginativo y lleno de recursos, que regresamos a algo que, en realidad, siempre supimos hacer. La posibilidad del paraíso la llevamos dentro, como una especie de configuración por defecto.

Los dos propósitos básicos de toda utopía social son la eliminación de las penurias y carencias —el hambre, la ignorancia, la falta de vivienda— y la creación de una sociedad de la que nadie quede fuera, nadie resulte alienado. La comida gratuita y la cálida atmósfera social del refugio de Holshouser cumplía ambos criterios, aunque fuera en una escala muy reducida. Por toda la ciudad brotaron, de los escombros, versiones del café Mizpah.

Algunas utopías religiosas son autoritarias, dirigidas por líderes carismáticos, por consejos de ancianos, por reglas rígidas que crean marginados. La mayoría de las utopías seculares, sin embargo, se han comprometido con la libertad, la democracia y el poder compartido. Quienes se oponen a la revolución y la utopía ponen siempre como ejemplos prácticos los intentos al estilo soviético y las utopías coercitivas donde los ideales originales de igualdad y repartición tomaron un rumbo profundamente erróneo, ese tipo de experiencia que George Orwell critica en *Rebelión en la granja*, *1984* y otras novelas distópicas. Son incapaces de darse cuenta de que no fueron los ideales, los fines, los que emponzoñaron el paraíso, sino los medios coercitivos y autoritarios. Hay utopías cuyos ideales incluyen conscientemente la ausencia de coerción y la distribución del poder entre los miembros. La mayoría de las visiones utópicas actuales

dan cabida a muchos mundos, muchas versiones, y no pretenden imponer un camino único, verdadero, restrictivo. Como escribe el antropólogo David Graeber, «los estalinistas y grupos similares no mataban porque soñaran grandes sueños —en realidad, a los estalinistas se les conocía por una notoria falta de imaginación—, sino porque tomaron sus sueños por certezas científicas. Creyeron que tenían el derecho de imponer sus visiones a través de una maquinaria de violencia».[10] Hay numerosas revoluciones fallidas, o revoluciones como la francesa, que devienen en una carnicería; sin embargo, tras su revolución, Francia no volvió a ser dominada por una monarquía absoluta, el pueblo francés contaba con más derechos y por todo el mundo se ampliaron los límites de lo posible. Todas las revoluciones fracasan, pues todas aspiran a alcanzar cotas celestiales, pero ninguna de ellas fracasa completamente, y son muchas las que consiguen abrir nuevas cotas de libertad, justicia y esperanza para sus herederos.

En Estados Unidos, han surgido con cierta frecuencia diversos experimentos utópicos no reglados. La experiencia rural, asceta, de la Sociedad Unida de Creyentes en la Segunda Aparición de Cristo, o Shakers, lleva aquí desde 1775, cuando llegaron desde Inglaterra a Nueva York, y sobrevive aún en los tenues hilos de unos cuantos supervivientes, ya ancianos. Durante el siglo XIX proliferaron diversos experimentos menos estables. Estuvo la Granja Brook en Massachusetts, en la década de los años cuarenta, donde un grupo de intelectuales idealistas se propusieron trabajar la tierra para alcanzar esa unión ideal de trabajo físico y mental y de vida colectiva, sin mucho éxito. También la Kaweah socialista en las montañas de California, entre 1880 y 1900, un espacio que hoy es parte del Parque Nacional de las Secuoyas: el árbol gigante al que denominaron Árbol de Karl Marx se conoce como la Secuoya del General Sherman. Muchos afirman que Estados Unidos se fundó sobre sueños utópicos, desde las fantasías de los conquistadores sobre El Dorado, la ciudad llena de oro, a la lectura que hicieron los pioneros del Oeste americano como una especie de

Edén primigenio, donde los leñadores entraron cual Adán armado con un hacha. Hay quien llega a incluir el puritanismo del siglo XVII en Nueva Inglaterra como una forma de utopía, aunque el régimen de sobrio pietismo, rígido patriarcado y obediencia impuesta se parece mucho a los gulags de otros países. Y los puritanos no llevaron a cabo ninguna clase de experimentación social: ese énfasis que la mayoría de las utopías hace en la redistribución de la riqueza y el desarrollo de mecanismos comunales para atender las necesidades prácticas y los objetivos sociales les quedaba muy lejos, aunque sí estuvo presente en otros movimientos religiosos conservadores, como el mormonismo.

Mi amigo Sam y yo solemos preguntarnos a dónde ha ido a parar el sueño de la Utopía. Él piensa que se ha desvanecido con el fin de las fantasías comunistas y universalistas. Yo creo que ha evolucionado hacia versiones más viables, más modestas. Cierto tipo de idealismo utópico, profundamente ligado al siglo XX, ha muerto, el tipo de idealismo que pensaba que podíamos —y debíamos— destruirlo todo para empezar de cero: un idioma nuevo, una sociedad nueva, nuevas formas de organizar el poder, el trabajo e incluso la familia y el hogar, entre otras muchas cosas. Los diversos proyectos que rechazan completamente el pasado y quieren inventarse un ser humano diferente nos parecen hoy, como la noción del universalismo válido para todos, más tenebrosos que utópicos. En la actualidad ese *nosotros* está formado por gente a la que le arrebataron su idioma a la fuerza, ya fuera el yidis en Polonia o el cree en Canadá, y tal vez por eso, a medida que perdemos el pasado, lo valoramos más, contemplamos las fauces hambrientas del futuro con creciente aprensión. Hemos aprendido también que un gobierno puede reinventarse de un solo golpe, pero que los cambios en la naturaleza humana exigen un proceso mucho más sutil, personal, gradual. La mayoría de nuestras esperanzas proceden hoy de fragmentos y tradiciones de pasados múltiples, ricos y variados, y no tanto de la imaginación de posibles futuros. El desastre, sin

embargo, nos arroja a una efímera utopía donde la naturaleza humana y la sociedad resultan transformadas en algo más audaz, más libre, menos escindido y apegado a ciertas cosas que durante el tiempo ordinario. Algo que no está vacío de contenido, pero tampoco maniatado por él.

La búsqueda de la utopía fue una de las fuerzas motrices del siglo XIX. Muchos de aquellos activistas sindicales que trataban de mejorar las condiciones laborales y el salario del conjunto de los trabajadores eran radicales que aguardaban o luchaban por una revolución socialista o anarquista que transformase por completo la sociedad y eliminase las causas del sufrimiento, la pobreza y la impotencia, en lugar de limitarse a mitigar algunos de los efectos (que esas versiones de la utopía fueran viables o deseables es otra historia). En la comuna socialista-anarquista Kaweah se dieron cita numerosos miembros sindicales, mientras que la comuna francesa Icaria Sperenza, a ciento treinta kilómetros al norte de San Francisco, acogió a refugiados de la Revolución de 1848 en Francia y la Comuna de París, el golpe popular que se hizo con el control de la ciudad durante dos meses en 1871.

En la lista de posibilidades utópicas no suelen tener cabida las utopías sumergidas, las extrañas maneras que tiene la gente de improvisar esperanzas o mejorarse la vida cuando las circunstancias les son adversas. Un joven emigrado polaco me habló una vez de la nostalgia que sentían sus conciudadanos, no del régimen comunista que había caído en 1989, sino de la fortaleza y la cohesión gracias a las cuales las comunidades habían sobrevivido, de los bienes e ideas que circulaban de estraperlo, de la ayuda mutua, del intercambio de alimentos y de los mecanismos de supervivencia que les habían unido a todos. Cuando el régimen democrático-capitalista sustituyó al comunismo, tales alianzas dejaron de ser necesarias. La población era libre, la gente se aisló de los demás, despojada de lazos comunales. Encontrar el equilibrio entre la independencia y la camaradería es, quizá, el nudo gordiano de todo proyecto utópico. Bajo la falsa

fraternidad del comunismo soviético, había nacido una verdadera solidaridad de resistencia comunal (y un sindicato polaco independiente, Solidaridad, que provocaría la caída del sistema). Esa nostalgia de épocas que en muchos aspectos fueron muy duras, pero que en el recuerdo resultan mejores, moral y socialmente, resulta habitual. Y con ella volvemos a esa utopía breve y ubicua, que no es contracultural ni se nos impone, la utopía universal que tantas veces pasamos por alto: las utopías del desastre, el tema de este libro.

En la utopía del desastre nadie tiene que afiliarse a un partido político, comulgar con una determinada ideología, mudarse a una comuna o unirse a la guerrilla en las montañas; uno simplemente se levanta y se encuentra ante una sociedad súbitamente transformada, donde es probable que todo lo que haga, con quién se relacione y cómo se sienta vaya a formar parte de esa transformación. Las cosas ya no son lo que eran. Las élites y las autoridades suelen temer las transformaciones del desastre y auguran que los cambios traerán caos y destrucción; que, como mínimo, minarán los cimientos de su poder. En tales momentos, es normal que haya luchas de poder, de las cuales pueden resultar verdaderos cambios políticos o sociales, a menudo en consonancia con una nueva visión del individuo y la sociedad. Las élites tienden a pensar que, si ellas no tienen el control, la situación se descontrola, y ese temor las lleva a tomar medidas represivas, que se convierten en desastres secundarios. En cambio, mucha otra gente, gente que no tiene ideas radicales, no cree en la revolución y no desea cambios sociales profundos, al menos conscientemente, se ve inmersa en un mundo transformado, en una vida que no podría haber imaginado. Y la disfruta.

Es seguro que el futuro nos tiene reservados muchos más desastres. Solo hay que pensar en factores como el cambio climático y la probabilidad de grandes terremotos en fallas latentes o semiactivas, o la creciente vulnerabilidad de las poblaciones que habitan los litorales, las ciudades, las zonas en riesgo, que viven en viviendas precarias, que viven en condiciones

de pobreza, que pierden raigambre y redes de apoyo. La organización de socorro Oxfam informó en 2007 de que «el número de catástrofes relacionadas con el clima se ha cuadruplicado en los últimos veinte años y el mundo debería tratar de prepararse para ellas». Según el informe, «el cambio climático es el responsable del creciente número de catástrofes naturales: las lluvias intensas, combinadas con frecuentes periodos de sequía, aumentan la probabilidad de inundaciones más destructivas».[11] El desastre nunca está demasiado lejos de nosotros. Saber cómo se comporta la gente ante él es esencial para afrontarlo. Y todo lo que podamos aprender acerca de nuestra capacidad para sobreponernos, acerca de las respuestas sociales y psicológicas y las posibilidades que se abren en las catástrofes repentinas, es relevante también para los desastres más silenciosos de la pobreza, las convulsiones económicas y la creciente degradación ambiental, además de ayudarnos a pensar nuevas posibilidades sociales.

El café Mizpah fue a la vez un gesto nimio y milagroso, la conversión del caos y la escasez en orden y abundancia merced a la voluntad, la empatía y la imaginación de una mujer. Es una versión en miniatura de las comunidades que con frecuencia surgen en el desastre. En el terremoto de 1906, una periodista judía descubrió un paraíso social, un niño chino encontró una nueva vida, el principal filósofo del país vio confirmadas sus creencias más profundas acerca de la naturaleza humana y una niña de ocho años fue acogida por una comunidad tan generosa que le serviría de modelo para crear experimentos sociales radicales que aún hoy siguen vigentes por todo Estados Unidos. El desastre es enormemente productivo. Sin embargo, aunque las utopías del desastre surgen constantemente, no hay reglas que nos permitan predecirlas: en última instancia dependen de quién era una persona antes de la catástrofe y de las circunstancias en las que él o ella se ve inmersa. Unas circunstancias que, sin embargo, son mucho más extrañas, mucho más diversas y ricas de lo que hasta ahora nos habían contado.

---

[3] «The Great Fire of 1906», serie de artículos sobre la catástrofe, *Argonaut*, 14 de mayo de 1927, p. 5.

[4] Comida típica de San Francisco y de otras partes de Estados Unidos, consistente en una hogaza de pan abierta con ostras y otros ingredientes en el interior (*N. del T.*).

[5] Referencia a la novela del mismo nombre de Edith Wharton, traducida como *La casa de la alegría* (*N. del T.*).

[6] Muchos de estos cuchitriles y cocinas improvisadas pueden verse en fotografías de la Colección de Fotografía Histórica de la Biblioteca Pública de San Francisco, así como en la biblioteca *online* de Bancroft: http://bancroft.berkeley.edu/collections/earthquakeandfire/index2.html.

[7] Edwin Emerson, en Malcolm E. Barker (ed.), *Three Fearful Days: San Francisco Memoirs of the 1906 Earthquake and Fire*, San Francisco, Londonborn Publications, 1998, p. 301.

[8] *Argonaut*, 21 de mayo de 1927.

[9] Oscar Wilde, «El alma del hombre con el socialismo», en *El secreto de la vida. Ensayos*, Barcelona, Lumen, 2012. Trad. cast.: Miguel Temprano García. Consultado en versión electrónica.

[10] David Graeber, «Stalinists and their ilk», en *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2004, p. 11.

[11] «Climate Alarm, 2007», *Oxfam Briefing Paper* 108.

02

La dicha de Pauline

Un sinfín de respuestas

Tendrían que pasar noventa y nueve años para que Estados Unidos conociera un desastre superior al del terremoto de San Francisco de 1906. Este acabó con las vidas de unas tres mil personas, destruyó el distrito centro de la ciudad y arrasó edificios en una franja de ciento sesenta kilómetros de largo, desde San José en el sur a Santa Rosa en el norte. El relato de los sucesos que siguieron al seísmo se ha contado miles de veces. Es una historia sobre geología, sobre lucha contra el fuego, sobre política y políticos y gente con poder. Sin embargo, lo que nunca se ha contado del desastre es el conjunto de las respuestas ciudadanas, salvo en las largas series de testimonios publicadas por el periódico local *Argonaut* para conmemorar el vigésimo aniversario. En estos, como en las cartas y relatos de los supervivientes, contemplamos un asombroso cuadro de improvisación, heroísmo y solidaridad, similar al que se produce en muchos otros desastres, pero que rara vez queda registrado.

A San Francisco la apodaron «la ciudad que se destruyó a sí misma», pero ni un rey es su reino ni un gobierno su gente. Tampoco fue la ciudad ni los ciudadanos los que acabaron con San Francisco. Lo hizo un puñado de hombres en el poder y una nube de soldados, voluntarios de la guardia nacional y milicianos. Fueron ellos quienes hicieron caer la arquitectura y

los servicios de la ciudad, asegurando que la defendían de las llamas y de la gente, cuya representación era siempre la de una turba informe, una banda de potenciales saqueadores. En general, sin embargo, la respuesta de esa gente consistió en cuidarse mutuamente y reforzar la sociedad, los cimientos de toda ciudad. Nadie pudo destruir eso. La escritora Mary Austin, que se encontraba en San Francisco durante el terremoto y no abandonaría la ciudad, señaló que la gente había perdido sus casas, pero no su hogar: «Y así la mayoría comprendió que el hogar se hallaba en el espacio y en el espíritu, no en las paredes ni en el mobiliario. Que poco importan el monto total de las aseguradoras, los monumentos históricos, las obras de arte destruidas. San Francisco, nuestro San Francisco, seguía ahí. Algo impalpable se alzó, veloz, como los grandes estandartes de humo al erguirse y las llamas que los preñaban de rojo, como una exhalación».[12] El San Francisco de Mary Austin no se desplomaba: resurgía de sus cenizas.

La mañana del terremoto, el oficial de policía H. C. Schmitt estaba patrullando por el barrio fabril de la ciudad, entre el centro y la bahía. En el centro era donde habían comenzado los fuegos, y él, para luchar contra el calor, se refrescaba periódicamente en la fuente que rodeaba el Monumento a los Mecánicos, un grupo escultórico en bronce que representa a cincos hombres casi desnudos operando una enorme prensa. Durante su servicio, Schmitt obligó a varios mangantes a devolver las cajas de puros que habían robado —lo lamentaría poco después, cuando las llamas acabaron con ellos—, cerró varias tabernas, disparó a algunos caballos heridos y sacó a un tendero italiano de entre los escombros, hasta que por fin le dieron permiso para regresar a casa con su familia. Erróneamente, un transeúnte le había informado de que en la zona de la ciudad en que él vivía, el distrito de la Misión, todos los edificios se habían desplomado, y tenía miedo por su familia; al llegar, sin embargo, encontró la casa en pie, con algunos daños. Su mujer y sus hijos se encontraban en la casa de un amigo y bajaron a recibirle, felices de verle. Ellos también habían escuchado exageraciones

alarmistas que les llevaron a temer que lo hubieran asesinado. Los rumores son, así, las primeras ratas que infestan una catástrofe.

Los militares ya estaban montando guardia alrededor de su barrio, pero Schmitt pudo acceder gracias a su placa de policía. Con la ayuda de algunos jóvenes voluntarios, sacó la estufa nueva y la colocó en una esquina cerca del antiguo cementerio judío, que justo entonces estaban convirtiendo en el Dolores Park, aún pegado a la vieja iglesia de la Misión Española que le da nombre al distrito. La zona se llenó de refugiados. La mayoría eran habitantes pobres de los edificios dañados de los alrededores y de las casas compartidas que ardían y se desplomaban en las inmediaciones del centro de la ciudad. Schmitt recordaría después que habían conseguido sacar de casa dos grandes ollas, que usaban para hervir la ropa sucia. «Mi esposa y las dos niñas se pusieron en seguida a cocinar en ellas, a preparar té y estofado para todos los que lo necesitaban. Las niñas salían a recorrer las inmediaciones del cementerio y volvían y nos decían que habían visto a una pobre anciana de la que nadie se hacía cargo, o a un hombre enfermo, o a unos niños con una madre desvalida. Y llenaban un tarro de café o de té o de leche y otro tarro de estofado de carne y corrían a repartirlos. Las latas de fruta y verdura, vacías, hicieron las veces de soperas, de tazas, de platos y platillos y bandejas. Eran muy prácticas».

«Aquel primer día, el tendero de la esquina sacó todas las provisiones que tenía, así que no nos faltó té, café, azúcar, mantequilla, todo eso; servimos latas de comida hasta que se agotaron y luego los de la Cruz Roja empezaron a repartir cosas. Las grandes carnicerías de la colina de Potrero estaban mandando carne a los campamentos y, cada vez que un carro pasaba cerca, nos dejaban algunas piezas, hermosas, en la esquina, y así podíamos preparar el estofado. Lo mismo hacían los lecheros de la Península. Al pasar, siempre nos regalaban uno o dos cántaros de leche grandes, de los de cuarenta litros. El trabajo de la señora Schmitt y de las niñas consistía, entonces, en aguantar despiertas y tener siempre las ollas

llenas y el fuego encendido». Como el café Mizpah, el comedor familiar de los Schmitt se convirtió en una especie de centro social, un lugar en el que vecinos y desconocidos se cuidaban mutuamente. Billy Delaney, un carismático cantante y pianista local, se arrogó el papel de traer leña y agua para que la cocina no dejara de funcionar.

Continúa Schmitt: «Después, cuando las explosiones de dinamita provocaban aquellos estruendos, noche tras noche, y la gente no podía dormir por los nervios, las niñas o algunos de los refugiados empezaban a tocar el piano, y Billy Delaney y otros comenzaban a cantar; al final habíamos preparado un lugar acogedor, un lugar donde sociabilizar, teniendo en cuenta que lo habíamos levantado en la misma acera, al lado del instituto, y que, a nuestro alrededor, la ciudad entera seguía ardiendo». [13]

Thomas A. Burns, a la sazón socio de una de esas fábricas por las que Schmitt patrullaba rutinariamente, también se ocupó de sus vecinos. Vivía en la calle Lyon junto al Panhandle —la alargada pradera que se extiende hacia el este desde el parque del Golden Gate— y poseía un carro y una pareja de caballos. Aquel primer día, llevó cincuenta cajas de naranjas al Panhandle y las regaló, y después se dirigió a su casa, que seguía en pie tras la sacudida. Acogió en ella a docenas de invitados: «A algunos los conocíamos de antes y a otros no los habíamos visto en la vida. Todos huían del fuego. Y, por algún motivo, en casa aún había agua corriente. Se volvió un punto de encuentro para todos los que se habían quedado sin casa en el barrio. Llegaban con calderos y baldes y botellas, todo lo que les sirviera de recipiente, para sacar agua del grifo. Teníamos la casa atestada de gente desde las cuatro de la mañana a las doce de la noche, todos los días. Cuando descubrimos que aún había agua y nos enteramos de que a cientos de personas les faltaba, hicimos que se corriera la voz». Le prestaron una placa de policía, y gracias a ella pudo evitar que el ejército o la guardia nacional le requisaran la pareja de caballos y el carro y siguió sacando comida al

vecindario, gratis, durante las tres semanas que siguieron. De la gente a la que se la entregaba, dijo: «No hacíamos preguntas, no tratábamos de averiguar nada. Si tenía lo que me pedían, se lo daba, y de ese modo todo salía a pedir de boca».[14]

Otro policía que aquella mañana se encontraba en el centro, el sargento Maurice Behan, ayudó a rescatar a una mujer con un bebé y comentaba: «La gente se está exponiendo a enormes peligros para ayudar a los que lo necesitan». Vio cómo un prestamista compraba un carro lleno de pan al panadero y empezaba a repartirlo entre la gente que huía de las llamas. Cerca de allí, un representante de una empresa de agua mineral montó un rudimentario bar con un tablero y un par de caballetes y se puso a repartir agua a la muchedumbre sedienta, día y noche. Más tarde, Behan y otros ciudadanos ayudaron a los bomberos a rescatar a cinco personas de un edificio dañado. Los llevaron al hospital en una carreta de pescado, el carromato de una lavandería y un automóvil, que en aquellos días aún eran relativamente escasos. Behan comentó: «Lo que más me impresionó fue cómo se tomaba la gente la catástrofe. Con desenfado, con tranquilidad. Parecían hasta felices y muchos hacían bromas divertidísimas mientras se alejaban de las llamas… Claro que se te rompía el corazón cuando veías a madres con bebés en brazos y niños aferrados a sus faldas o corriendo detrás. Pero era digno de ver el ánimo presente en todos ellos. Daba igual a dónde fueras o con quién hablaras: en medio de los escombros, y entre los fuegos que seguían ardiendo por doquier, la gente encontraba algo con lo que reírse».[15]

Por supuesto, también hubo tragedias. Un hombre que trabajaba en el departamento económico de uno de los múltiples periódicos de la ciudad encontró, abandonado, a un bebé de unos cuatro meses, que se había extraviado o había perdido a sus padres en el terremoto. Se lo llevó con él, se unió a una compañía de cantantes de ópera que vagaban sin rumbo, pidió a las mujeres que iban en ella que le ayudaran a cuidarlo y a encontrar algo

de leche, y esa noche se lo llevó a dormir al parque del Golden Gate. Lo acurrucó contra él para darle calor y, cuando se despertó, sintió que estaba frío, que había muerto.[16] Tragedias y generosidad: cinco días después del terremoto, el sindicato de fontaneros decidió prestar sus servicios gratuitamente durante una semana, y «en el cumplimiento de tal acción unos quinientos fontaneros trabajaron día y noche para reparar todas las tuberías rotas y evitar que se perdiera el agua en las zonas de la ciudad que se habían librado del fuego».[17]

Charles Reddy, gerente de Miller & Lux, uno de los grandes mataderos al sudeste de la ciudad, también se refiere a la economía de dones y de servicios voluntarios que surgió en las horas y días posteriores a la catástrofe. Cuenta qué fue lo primero en que pensó el dueño de la empresa aquella mañana: «La gente sin casa querría carne, y mis órdenes directas eran dar carne a todos lo que me pidieran y no aceptar dinero de nadie. Negros, blancos y amarillos habían de ser tratados de igual modo; y lo fueron, a pesar de que todo Chinatown había acampado a nuestras puertas. Miles de chinos habían cruzado hasta este lado de Potrero, sin la menor organización, para reunirse con sus familiares, que trabajaban en los barcos de pesca de gambas de la bahía, por debajo de nosotros. En el momento del terremoto teníamos unas trescientas vacas, quinientas o seiscientas ovejas, treinta o cuarenta terneros y unas ciento cincuenta marranas sacrificadas y listas para enviar. No se perdió ni se destruyó nada; distribuimos toda la carne entre la gente y las provisiones duraron siete días. Empezamos a repartir a las cinco de la tarde el mismo día del terremoto… El resto de mataderos, excepto dos, también entregaron la carne o dejaron que la gente se la llevara… A las dos empresas que no abrieron sus almacenes se les acabó pudriendo la carne dentro».[18]

Regalar la carne para que no se pudra es una decisión sensata. Pero llegar al extremo de Miller & Lux, que contrató a más hombres y diseñó planes de distribución para satisfacer las necesidades del máximo número de personas

posible no obedecía a ningún modelo de negocio. Era un gesto altruista. Igual que llevar gente herida al hospital en el carromato de la lavandería, o comprar un cargamento de hogazas de pan para repartirlas entre la muchedumbre, o llevar naranjas al otro lado de la ciudad y regalarlas. Podría argüirse que, cuando una empresa depende de una base local de clientes, apoyar a la ciudad en tiempos de crisis sirve a algún tipo de interés mercantil a largo plazo, pero muy pocos parecen haber realizado tales cálculos. Igual que la señora Holshouser y la señora Schmitt no necesitaron ningún motivo para instalar sus cocinas públicas en la calle y empezar a alimentar a sus vecinos, Reddy tampoco lo necesitaba para repartir una fortuna en comida. Era, simplemente, lo que había que hacer.

Aunque el hambre resultaba menos visible y generalizada, antes del 18 de abril también había gente hambrienta en San Francisco. Había personas de todos los escalafones sociales, desde la absoluta opulencia de la cima a la más deprimente miseria. Es tentador preguntar por qué, si alimentas a tus vecinos cuando hay un terremoto y la ciudad arde, no lo hiciste antes y no lo haces después. Un motivo es que, en el desastre, uno deja de centrarse en planes a largo plazo: a Miller & Lux no le supuso ningún beneficio regalar miles de kilos de carne, pero es que en aquellos días el beneficio era la menor de sus preocupaciones: solo existían las necesidades inmediatas y la supervivencia. El otro motivo es social: en esos instantes la gente sentía una solidaridad y una empatía hacia los demás que le faltaba en otros momentos. A todos les unía una inédita intimidad. Se habían caído, literalmente, los muros que les separaban, y los ciudadanos se amontonaban en plazas y parques, y sacaban cocinas para preparar comida en la calle, y hacían cola para recibir alimentos. Todos habían sobrevivido a la misma experiencia terrible. Pertenecían a una misma sociedad, amenazada por el desastre.

Y si bien los desastres no son, necesariamente, formas de igualación social, algunos de los que antes eran ricos ya no poseían más que los

pobres, y muchos de los pobres recibían ayuda por primera vez. La mayoría veía ante sí un futuro incierto que, tal vez por compartido, a casi nadie parecía preocuparle demasiado (un considerable número de personas se mudó a otras zonas del estado o del país, pero la población de la ciudad se recuperó en pocos años y siguió creciendo). Esa despreocupación contribuyó a generalizar la generosidad: el egoísmo, al fin y al cabo, trata más de fortunas futuras que de adquisiciones presentes. En los días y semanas posteriores al terremoto, había más de cien mil personas acampadas en San Francisco. Hombres y mujeres que empezaron a cuidarse mutuamente y a poner en práctica métodos y redes que siguieron funcionando y resultando relevantes incluso tras la llegada de la Cruz Roja y otras organizaciones asistenciales.

Y todos conocían las reglas. William G. Harvey, gerente de una concesión automovilística, escribió: «Los grandes hoteles, como el Saint Francis, el Palace y otros, estaban llenos de viajeros de la Costa Este y de turistas que parecían haber perdido la cabeza. En realidad, los únicos que estaban realmente asustados aquellos tres primeros días del incendio fueron ellos, los que no eran de aquí. Aparecían por el taller dispuestos a pagar lo que les pidiera por un automóvil, para salir de la ciudad. Pero no aceptábamos su dinero: si alguien era capaz de caminar, no le proporcionábamos ningún vehículo. Todos nuestros automóviles estaban reservados para transportar a los enfermos y los heridos».[19] Hubo casos de extorsión, claro, y hubo individuos que cobraban precios desorbitados por llevar bienes y productos de un lado a otro, pero también hubo gente que ofrecía sus servicios gratuitamente, que se negó a obtener beneficios, y así se formó una comunidad donde tenían cabida tanto las personas con recursos como las que carecían de ellos. La gente que se alojaba en los hoteles estaba asustada porque, en tanto que foráneos, no se sentían ligados a la comunidad ni sabían desenvolverse en la ciudad. Sin embargo, el miedo de buena parte de la clase alta se debió en parte a que temían que sus

conciudadanos les arrebataran las riquezas y posesiones (aunque, en muchos casos, la catástrofe ya se había encargado de ello, al menos temporalmente).

Por el contrario, la mayoría de los habitantes de San Francisco, incluso aquellos que se habían quedado sin hogar, parecía sentirse como en casa. Los desubicados, los incómodos, eran solo algunos grupos: las fuerzas armadas, encargadas de vigilar para que no se desatara el caos e imponer el orden; las clases altas, que temían un levantamiento popular; el Gobierno de la ciudad, consciente de que había dejado de gobernar y cuyo único anhelo era recuperar el poder; los foráneos, a los que la ciudad les resultaba extraña.

Estados mentales

Tras el terremoto, uno de los platos fuertes de la convivencia ciudadana fue la generosidad. La ecuanimidad fue otro. Todos lo achacaban al espíritu de San Francisco, igual que se habló de la flema británica durante el bombardeo de Londres o la entereza de los neoyorquinos para sobreponerse a los ataques del 11 de septiembre de 2001. Eric Temple Bell, que sería conocido como matemático y escritor de ciencia ficción, pero que en 1906 era maestro en San Francisco, recordaba: «Lo mejor del terremoto y los incendios fue la manera en que se portó la gente. Nadie corría por las calles, nadie gritaba, nada por el estilo. Todos los informes que afirman lo contrario no son más que una sarta de patrañas. La gente caminaba tranquilamente de un sitio a otro, observaba el fuego como si las llamas no fueran con ella. Las bromas y los chistes brotaban espontáneamente. En aquellos dos terribles días con sus dos noches no vi a ninguna mujer llorando, no escuché un solo gemido o gimoteo. Estaban juntos los ricos y los pobres, a la espera; de nada servía rescatar lo que no fuera esencial. Y cuando el intenso calor les obligaba a moverse, se levantaban, riéndose».[20]

El novelista socialista Jack London, que había nacido en el distrito pobre al sur de Market Street, arrasado por las llamas tras el terremoto, se expresaba en el mismo sentido: «Por increíble que parezca, la noche del miércoles, mientras la ciudad entera se caía a pedazos en medio de un gran estrépito, fue una noche tranquila. No se descontroló ninguna turbamulta. No hubo gritos de ningún tipo. No hubo histeria ni desorden. Yo seguí toda la noche la senda de las llamas, atento a su avance, y en ninguno de esos horribles momentos vi a una mujer llorar ni a un hombre perder los nervios. Nadie mostraba el menor signo de haber sucumbido al pánico y reinaba una perfecta urbanidad. Jamás, en toda la historia de San Francisco, la población se había mostrado tan amable y cortés como en esta terrorífica noche».[21] Una vez que pasó el temblor, el miedo se esfumó. La gente observaba la tormenta de fuego con, incluso, cierta indiferencia.

El relato de Charles B. Sedgewick resulta tan elogioso que casi pone a prueba los límites de lo creíble. No es, sin embargo, excepcional. Abundan los relatos similares, que, más moderados, se refieren al mismo fenómeno. Sedgewick escribió: «Los fuertes ayudaban a los débiles a transportar su carga, y cuando hacían un alto en el camino, la comida se repartía voluntariamente; los niños recibían los alimentos más fáciles de digerir, y a los enfermos y los ancianos se les daban todos los manjares o chucherías que hubiera». Y añade después: «¡Ojalá fuera siempre así!». He aquí el elemento más insólito del desastre: hay aspectos de él que, por algún motivo, la gente desearía que perdurasen para siempre. Continúa: «Nadie es más rico ni más pobre que su compañero; nadie codicia los bienes del prójimo; nadie siente envidia ni desea más que la justa parte que le corresponde de aquello que todos poseemos. Es cierto, pensé entonces, que el dinero es la raíz de todo mal, la perdición de la civilización, el instrumento con el que los débiles mortales sacan injusto provecho de los demás. ¡Qué diferencia con aquellos días fugaces en que no había dinero o el dinero carecía de valor!».[22]

El dinero era irrelevante para la mayoría de las transacciones: la comida se regalaba y los comedores públicos funcionarían todo el verano. El dinero contante y sonante, a decir verdad, escaseaba. Un periódico informaba: «Puesto que todos los bancos en los condados de la bahía se han visto afectados, los bancos centrales de San Francisco han sido destruidos y la moneda guardada en las cámaras no podrá recuperarse en varias semanas, los ciudadanos de San Francisco y el norte de California utilizan, con toda tranquilidad, cheques, títulos de propiedad y pagarés. Ello […] es señal de la fe que los hombres y mujeres de California depositan en la estabilidad de sus comunidades».[23] Hubo otras formas de auxilio: donaciones de ropa, asistencia médica gratuita. La oficina nacional de correos de San Francisco se mostró dispuesta a enviar cartas sin sello, cartas escritas a menudo en retazos de papel, para que los supervivientes se comunicaran con el resto del país. Hubo ladrones y oportunistas, gente que se negó a ayudar a los necesitados, pero todo parece indicar que la mayoría de los ciudadanos contribuyó a un estado de solidaridad que no entendía de divisiones sociales, a la realización de una profunda empatía. Hubo autoridades inclementes que se mostraron inflexibles con las normas, pero también instituciones como el servicio postal que no tuvieron problema en contravenir sus propias directrices para que la vida fuera un poco menos catastrófica. Para Sedgewick, el desastre fue un correctivo a una sociedad emponzoñada por el dinero.

Nadie parece habérselo pasado tan bien como la periodista del periódico local *The Bulletin* que, once días después del terremoto, publicó un artículo titulado «Qué siente una refugiada que ha perdido todo lo que tenía en el mundo, por Pauline Jacobson, ejemplo de ídem». Jacobson, escritora judía de tono desenfadado y grandes dotes de observación, que había estudiado Filosofía en la Universidad de California, escribe sin rodeos sobre esa alegría que parece intuirse en el resto de testimonios. Cuando el terremoto la despojó de todas sus posesiones (aunque conservaba, a diferencia de la

mayoría de sus conciudadanos, el trabajo), Pauline Jacobson se dirigió a Oakland para hacerse con «reservas de crema facial, jabón y vestidos». Sin embargo, al llegar allí, optó por no comprar nada. Si hubiera adquirido esos productos, explica, habría tenido que comprar también un baúl para guardarlos, y comprar un baúl implicaba contratar a alguien para transportarlo, y eso «significaba una regresión al menos parcial a la situación anterior». Situación que, al menos en su caso, implicaba división de clases, convertirse en empleadora, poseer algo mientras los demás no poseían nada. «Y me guardé el dinero en el bolso. El halo de exclusividad volvería sin duda, y lo haría demasiado pronto. Demasiado corto sería este reino inclusivo. Habría tiempo de sobra para poseer lo insignificante, tiempo de sobra para el desaire altanero hacia el hombre o la mujer desarreglados según los cánones del sastre o la modista de turno. Mientras tanto, qué maravilloso era saber que nadie te miraría mal al abrazar al chatarrero, en un ataque de alegría por verle del lado de los vivos, o al recorrer la calle principal al lado de un cocinero chino. ¿Se han fijado en cómo se le da ya la mano a alguien que hacía diez días ni siquiera conocíamos, con qué ansia nos aferramos a él? Como si no quisiéramos soltarlo nunca, como si temiéramos que se lo fuera a tragar la tierra. Es como estar de vacaciones, esta felicidad de conocerse y no dejarse ir y quererse ya para siempre».[24]

Para los heridos o los que habían perdido a algún familiar, los efectos del terremoto no fueron tan positivos, si bien Jacobson describe también, junto al cariño hacia los desconocidos, su propia ansiedad, la inquietud que la atenazaba. Quienes eran verdaderamente pobres carecían de la oportunidad para decidir si querían o no seguir acumulando posesiones, si iban a contratar a un mozo de carga que les llevara las cosas. Tampoco podemos estar seguros de que al chatarrero le entusiasmaran aquellos abrazos o de que el cocinero chino estuviera encantado de pasear del brazo de una periodista blanca. En el desastre, la alegría no es la norma. Sin embargo, sí

que resulta bastante generalizada y profunda, y es posible que aquellos hombres también la sintieran. Jacobson se refiere a algo fundamental cuando relata un paseo entre los escombros, al atardecer, con un hombre desconocido que acababa de preguntarle: «¿Puedo caminar con usted? Es triste caminar en soledad». Dice ella: «Nos sonreímos y asentimos y fuimos juntos como si nos conociéramos de toda la vida», un gesto audaz y liberador en esos días en que las mujeres estaban limitadas por estrictos códigos de conducta. Cuando un soldado les comunicó que las «damas» podían caminar por la acera, pero que los hombres no debían salir de la calzada, Jacobson y su nuevo amigo decidieron caminar juntos entre los ladrillos quemados y los cables del telégrafo caídos, por el medio de la calle. «Todos hablan con todos —le escribió una joven a un amigo—, y ya he simpatizado con cientos de personas sin que nadie haya tenido que presentarnos». Las rígidas convenciones victorianas establecían con quién podía hablar o a quién podía conocer una mujer, y el derrumbe de esas normas había supuesto una liberación. Liberación que surge siempre en el desastre: al desaparecer las restricciones, uno o una puede hablar con quien le dé la gana, conocido o no, y compartir la experiencia. Eso mismo traslucía la alegría en el rostro del guía de Halifax, y muchas de las historias que oí sobre el terremoto de 1989 en San Francisco, y muchos de los relatos que tanta gente me ha contado, con un brillo en la mirada.

Jacobson estaba convencida de que una parte de esa alegría perduraría más allá de la catástrofe. «Desde entonces, la mayoría de nosotros hemos recorrido todo el espectro de las emociones humanas, de la felicidad a la tristeza y vuelta a empezar, pero por debajo resuena una nota constante, cierta dicha que nos bulle por dentro, silenciosa. Esa nota es la que hace que todo lo que hemos perdido merezca la pena. Es la nota del amor y la compañía […]. Durante todo aquel grandioso éxodo […], todo el mundo era amigo tuyo y tú eras amigo de todo el mundo. El yo individual, aislado, había muerto. Reinaba un nuevo yo social. Nunca más, ni cuando nos

encierren las cuatro paredes de una habitación en una ciudad nueva, volveremos a sentir esa vieja soledad que nos marginaba de nuestros vecinos. Nunca más nos sentiremos apartados de las desgracias y el infortunio de nuestros conciudadanos. Es ahí donde reside el placer y la felicidad del terremoto y del fuego. No en el valor, ni en la fuerza, ni en la ciudad futura, sino en esta nueva inclusión.

»La dicha en el prójimo».

En la misma página de *The Bulletin* (que incluía sendos dibujos del abrazo con el chatarrero y del paseo con el cocinero chino) hay información sobre las últimas tendencias de la moda parisina, justo debajo del texto de Jacobson y de los textos típicos de cualquier desastre: una nota que pedía devolver las botellas de leche para que los lecheros pudieran seguir repartiendo, y un artículo sobre el Women's Relief Corps of Oakland [Cuerpo de Mujeres para el Socorro de Oakland] y los programas de caridad llevados a cabo por la Improved Order of Red Men [Orden Mejorada de los Pieles Rojas], una organización de fraternidad. Los habitantes de San Francisco, muchos de los cuales habían huido en pijama y camisón del incendio, recibieron decenas de miles de botas militares que se guardaban en almacenes desde la guerra hispano-estadounidense, así que la identidad del posible destinatario de la información sobre el sombrero de temporada o la noticia de que «las mangas serán más cortas que en invierno» resulta un misterio. Un día después, *The Bulletin* revisó la línea editorial de su apartado de tendencias y advirtió que «las jóvenes a la moda, cuyas blusas diarias nunca costaban menos de veinte dólares, en aquellos viejos tiempos que terminaron la mañana del 18 de abril, han descubierto que las camisas azules del ejército, distribuidas gratuitamente en los puntos de entrega de provisiones, pueden plegarse para reducir su circunferencia y realzar la figura, obteniendo así una blusa cálida y bastante favorecedora. Se puede poner una semana entera y resulta tan fácil de lavar que hasta un niño podría hacerlo».[25] Justo debajo aparecía un artículo titulado «San

Francisco, mejor en la pobreza que en la prosperidad», y una breve nota que mencionaba que dos hombres habían sido arrestados mientras trataban de forzar una caja fuerte.

El día anterior al terremoto, las historias que ocupaban la portada y las principales páginas de *The Bulletin* trataban de brechas raciales y división de clases. Los titulares recogían el caso de un chico de dieciséis años secuestrado por la tripulación de un barco, esa fuerza de trabajo en condiciones de semiesclavitud que aún existiría durante parte del siglo XX. También, la guerra racial que parecía avecinarse en Misuri después de que un gran jurado investigara los linchamientos perpetrados por una muchedumbre blanca. Y la denuncia contra dos mil inmigrantes japoneses que supuestamente habían violado la ley laboral para trabajar en las conserveras de Alaska. En las semanas posteriores al terremoto, en el resto del país las noticias hablaban de poder sindical, del impacto reformista de la novela de Upton Sinclair *La jungla*, que había expuesto las nauseabundas entrañas de la industria cárnica de Chicago, o del juicio para impedir el monopolio de Standard Oil. Aquella era una sociedad de cismas. Es por eso que el relato de Jacobson sobre el «amor y la compañía» resultó tan extraordinario.

---

[12] Mary Austen, «The Temblor», en David Starr Jordan (ed.), *The California Earthquake of 1906*, San Francisco, A. M. Robertson, 1907, p. 355.

[13] *Argonaut*, 8 de mayo de 1926.

[14] *Argonaut*, 29 de mayo de 1926.

[15] *Argonaut*, 19 y 26 de junio de 1926.

[16] *Bulletin*, 25 de mayo de 1906.

[17] Información en http://www.sfmuseum.org/1906.2/plumbers.html.

[18] *Argonaut*, 31 de julio de 1926.

[19] *Argonaut*, 5 de marzo de 1927.

[20] Eric Temple Bell en Barker, *Three Fearful Days*, p. 143.

[21] Jack London, *ibid.*, pp. 134-135.

[22] Charles Sedgewick, *ibid.*, p. 209.

[23] *Argonaut*, 21 de abril de 1906.

[24] Pauline Jacobson, «How It Feels to Be a Refugee and Have Nothing, By Someone Who Is One of Them», *Bulletin*, 29 de abril de 1906.

[25] *Bulletin*, 30 de abril de 1906.

03

El miedo del general Funston

Disparar a matar

El general de brigada Frederick Funston, oficial al mando de la base militar de Presidio en el extremo norte de San Francisco, no consideraba que su misión consistiera en proteger a la población de los riesgos que entrañaba la ciudad tras el terremoto, los edificios que se resquebrajaban y se desplomaban, los tendidos eléctricos derribados y las llamas que seguían expandiéndose, sino en proteger a la ciudad *de* sus habitantes. Él y tantos como él, situados en posiciones de poder, veían a la población de cuyo «amor y compañía» hablaba Pauline Jacobson como una masa que reprimir, un rebaño al que pastorear. «Sin mandato judicial y sin que nadie me lo ordenara —escribiría Funston meses después, como defensa—, mandé a las tropas a la ciudad, con el único propósito de ayudar a las autoridades locales, nunca para ocupar su sitio».[26] En un primer momento, es cierto, contó con la colaboración del alcalde, pero las disputas por el mando no dejarían de producirse durante los tres días que duraron los incendios y durante las semanas de ocupación militar. La mayoría de los ciudadanos y muchos de los soldados estaban convencidos de que se había declarado la ley marcial y el Ejército era la máxima autoridad de la ciudad, a pesar de que solo el Congreso tenía la potestad de declararla (la ley federal se modificaría en 2007, permitiendo al presidente servirse del Ejército para

tomar el control de las ciudades, un enorme retroceso en materia de libertades municipales), y en ningún momento lo había hecho. Eso fue lo que adujeron en su defensa muchos soldados y milicias que dispararon contra ciudadanos y les obligaron a salir de su casa o a realizar trabajos forzados a punta de pistola. También el general Sheridan, héroe de la Guerra Civil, había ordenado a sus tropas ocupar la ciudad tras el Gran Incendio de Chicago en 1871, pero en aquella ocasión el gobernador le amonestó inmediatamente y le obligó a retirarlas.[27]

Ningún desastre es únicamente natural. Cuando se produce un terremoto, muchos árboles caen y los más fuertes pueden llegar a resquebrajar la tierra. Pero, en general, la naturaleza tiende a resistir bastante bien, salvo en casos de tsunamis. Podemos decir que el seísmo fue el factor natural que contribuyó a la destrucción de las estructuras e infraestructuras de San Francisco (aunque cabría preguntarse por qué, tras el gran terremoto de 1868, la ciudad no había mejorado sus planes urbanísticos, teniendo en cuenta que la principal víctima de los terremotos es la arquitectura misma y todos los que quedan atrapados en su interior). Pero habría también un factor humano, que apareció después. Un ejército hostil ocuparía la ciudad, los soldados tratarían a los ciudadanos como enemigos y quemarían, sin más razón que su propia imprudencia, buena parte de lo que había quedado en pie. Creyendo que su misión era hacerse con el control, provocaron que la situación se descontrolara y toda la ciudad ardió. Tomaron a la población por enemiga y expulsaron a los residentes y a los voluntarios que podrían haber evitado la propagación del fuego. En numerosas áreas de la ciudad, solo quienes pudieron esquivar a las fuerzas armadas, a través de la diplomacia, el sigilo o la invocación de otra autoridad, consiguieron plantarles cara a las llamas y salvar hogares y centros de trabajo. La cifra total de víctimas del terremoto no está clara, aunque los cálculos más exhaustivos hablan de unos tres mil muertos, la mayoría de ellos durante el propio terremoto. Un historiador estima que las fuerzas de ocupación fueron

responsables del asesinato de quinientos de ellos; para otro, la cifra oscila entre cincuenta y setenta y cinco.[28]

Durante tres días continuaron los incendios y el estruendo de las explosiones. Era el rugido de la guerra. Cuando terminó, media ciudad había quedado reducida a cenizas y escombros, más de veintiocho mil edificios estaban destruidos y más de la mitad de una población de cuatrocientas mil personas había perdido su hogar. Las mansiones ardían sobre Nob Hill; la práctica totalidad de las barriadas al sur de Market Street quedaron arrasadas. Como en la mayoría de las catástrofes, hubo respuestas encontradas: la generosidad y la solidaridad de la mayoría de los ciudadanos, por un lado, frente al miedo hostil hacia la ciudadanía por parte de las fuerzas que intentaban someterla, bajo la creencia de que una ciudadanía descontrolada era —en palabras de Funston— «una turba informe».[29] Las imágenes en blanco y negro de hombres con bombín y mujeres con largas faldas huyendo de los incendios pueden parecer hoy exóticas o pintorescas, pero muestran, en esencia, los mismos ingredientes de cualquier desastre contemporáneo, idénticas solidaridades y cismas sociales, mismo reparto de roles, algunos generosos y otros destructivos. El terremoto de San Francisco prefigura con asombrosa exactitud los conflictos del huracán Katrina en Nueva Orleans. Las pequeñas utopías, como el café Mizpah, son extraordinarias precisamente porque surgen en un contexto de devastación y conflicto, que fueron las respuestas de un sector de la sociedad, igual que los acogedores comedores lo fueron de otro.

Funston ni siquiera era la principal autoridad en Presidio. El oficial al mando, el general Greeley, se habría escandalizado ante la forma en que aquel había manejado la crisis. Funston era un hombre pequeño y de pelo rubio, gran bebedor, belicoso y dotado de una confianza sin límites: un hombre de acción que tendía a comportarse con temeridad. Lo habían condecorado y promocionado por sus actos en Filipinas durante la guerra hispano-estadounidense, algunos años antes del terremoto. También lo

habían investigado por disparar a prisioneros antes de juzgarlos y utilizar métodos poco limpios para capturar campamentos enemigos. Al volver de la guerra, el mismo presidente Theodore Roosevelt le amonestó por atacar públicamente y con vehemencia a un senador que se oponía a la guerra. Poco después del terremoto de 1906, lo enviaron a Goldfield, Nevada, para sofocar las revueltas alentadas por el sindicato anarquista Industrial Workers of the World [Trabajadores Industriales del Mundo]. Era un exaltado, un incondicional servidor del poder y los privilegiados, cuyo mayor servicio a su país fue, probablemente, caer muerto el día antes de que lo nombraran comandante del Ejército de los Estados Unidos, durante la Primera Guerra Mundial. En gran parte, las acciones que llevó a cabo durante el terremoto de 1906 fueron señas de su propio carácter y forma de entender el mundo, pero contaron con el apoyo de la mayoría de los empresarios y políticos. Y no son muy distintas a las medidas que se han tomado en otros desastres.

El alcalde populista de San Francisco, Eugene Schmitz, era un hombre apuesto, criado en una familia de clase obrera. Fue primero director de orquesta y después, para sorpresa de casi todos, candidato vencedor en las elecciones municipales de 1901 por el Partido de la Unión de Trabajadores de California. Sin embargo, su respuesta no distó mucho de la de Funston: aquel día promulgó un decreto de infausta memoria en que se podía leer: «Las tropas federales y los agentes policiales, tanto de las fuerzas regulares como especiales, han recibido mi autorización para MATAR a todas aquellas personas descubiertas en acciones de saqueo o en la comisión de cualquier otro delito».[30] Se imprimieron rápidamente multitud de copias que empapelaron la ciudad. Como Funston, Schmitz trataba de proteger a la ciudad de sus habitantes, ese día y en los días que siguieron (aunque, en otros aspectos, fue más compasivo: la mañana del terremoto liberó a todos los presos de la cárcel, salvo a aquellos condenados por delitos graves, y los dejó marchar con una simple reprimenda). A todas luces, la pena de muerte

resulta un castigo demasiado severo para el robo, que es el delito al que se refería su edicto. Y, de hecho, en una situación en la que hay vidas en juego cabe plantear incluso si no habría que obviar todo delito contra la propiedad, pues el término *saqueo* también hace referencia a la obtención de productos básicos en contextos donde la economía comercial ha dejado de funcionar, no solo al robo oportunista. La reacción desmesurada del alcalde, llevado por el miedo, responde a lo que los sociólogos del desastre llaman «pánico de las élites».

En las horas y días posteriores al terremoto, a los más de diecisiete mil soldados del Ejército se les unieron miembros de la Armada de los Estados Unidos, del Cuerpo de Marines, de la Guardia Nacional de California y cadetes militares de la Universidad de California en Berkeley. En su magistral historia del terremoto, Philip Fradkin comenta: «Sin ser consciente de ello, Funston desencadenó una presencia militar en las calles de la ciudad sin parangón en toda la historia de Estados Unidos en tiempos de paz».[31] Uno de los cadetes de la Universidad de California, el estudiante de segundo año Stuart Ingram, recordaría mucho después: «A mediodía, la universidad anunció que se habían terminado las clases para el resto del trimestre, y que todos los alumnos nos graduábamos o pasábamos de curso sin los exámenes habituales. La ciudad se llenó de una atmósfera festiva y alegre, que se desvaneció conforme nos llegaban más noticias. La catástrofe se había cernido sobre San Francisco, los incendios no paraban y empezó a crecer la inquietud, la idea de que la población estaba cerca de una desmoralización total y la amenaza de disturbios requeriría la movilización de la Guardia Nacional».[32]

Ni «desmoralización total» le hace justicia al ambiente de la ciudad ni había prueba alguna de que fueran a producirse disturbios. Sin embargo, la ciudad llamó a la Guardia Nacional igualmente (y el gobernador ordenó que permaneciera allí incluso después de que el alcalde solicitara su retirada). Tanto el Ejército como la Guardia Nacional se desplegaron para atajar

problemas que, con frecuencia, solo existían en su imaginación. Escribió Funston: «No me cabe la menor duda, y numerosos ciudadanos han expresado la misma opinión, de que la rápida respuesta del Ejército regular, cuyas órdenes eran las de disparar contra los ladrones, fue el motivo por el que las masas no entraran a desvalijar las tabernas y comenzaran los tumultos; de no ser por las fuerzas de seguridad, ahora estaríamos hablando de saqueos en bancos y joyerías».[33] No era la primera vez ni sería la última en que se afirmaba que la actuación policial o militar había sido la razón de que no hubiera disturbios ni comportamiento reprobable de los ciudadanos. Es el mismo argumento lógico que el del amuleto que protege del mal de ojo; que algo no haya ocurrido no significa que haya sido evitado por unas medidas concretas. El comandante del Ejército William Stephenson escribió a sus compañeros de clase en Maine: «La veloz aparición de nuestras tropas fue lo que salvó a la ciudad del terror de la turba, que habría desvalijado primero las tres mil cuatrocientas tabernas de la ciudad y, a continuación, los comercios y las mansiones».[34]

El coronel Charles Morris, que estaba al mando de la parte oeste de la ciudad, dijo: «En las oficinas del cuartel de Broadway me esperaba un comité de los ciudadanos más respetados del distrito, preocupados al oír que los pobres que lo habían perdido todo en el incendio tenían la sensación de que los ricos no habían sufrido las mismas pérdidas y estaban, por ello, preparándose para invadir y prenderle fuego a la Western Addition, y que pretendían destruir, saquear y sembrar la violencia a su paso. Me ocupé de tranquilizarlos, informándoles de las medidas de prevención que habíamos adoptado para salvaguardar las vidas y propiedades de la gente que vivía en mi distrito, especialmente las referidas a la destrucción de todas las bebidas alcohólicas».[35] Es posible que Morris, como la mayoría de las fuerzas de ocupación, no conociera muy bien la ciudad. Los incendios habían acabado con muchas mansiones, hoteles de lujo y con el distrito financiero en el centro de la ciudad, igual que había arrasado los barrios pobres de las

inmediaciones. Otras zonas de clase obrera —Telegraph Hill, Potrero Hill o el distrito de la Misión— habían sufrido daños por el terremoto, pero no se vieron afectadas por los incendios.

Los temores de las autoridades, así, no nacían de algo concreto que los habitantes hubieran hecho durante esos días, sino de sus propias ansiedades previas respecto a episodios de agitación social. Creían que una muchedumbre que no se controla degenera siempre en una turba, y parecían dudar de la legitimidad del mismo sistema que les confería autoridad, dado que esperaban que el pueblo lo destruyera a la menor oportunidad. San Francisco contaba con una clase trabajadora muy activa, un fuerte movimiento obrero y una historia de intensas movilizaciones sociales, desde desfiles a auténticos tumultos callejeros, como los disturbios antichinos de 1877. Pero no hay pruebas de movimientos civiles en la época del terremoto de 1906. El alcalde había ordenado el cierre de todas las tabernas para salvaguardar la paz social, medida que los soldados y los marines se tomaron demasiado al pie de la letra. A las órdenes del coronel Morris, entraron en los bares cerrados y en las tiendas de alimentación del lado oeste y destruyeron todas las reservas de alcohol. Sus destrozos asustaron a la población. El Ejército enviado para luchar contra los disturbios se dedicó, en realidad, a provocarlos.

Los robos oportunistas, aprovechando la situación de la ciudad, comenzaron con los ladrones de puros descubiertos por el agente Schmitt en la mañana del 18 de abril. No hay pruebas de que constituyeran un problema grave, bien porque las fuerzas del orden fueron efectivas o bien porque la mayoría de la gente estaba ocupada en otras cosas. Hubo muchísimas más propiedades destruidas —entre casas, almacenes y centros de trabajo, con todo lo que contenían— en los incendios provocados, en parte, por las autoridades. Y algunos de los ladrones fueron las propias fuerzas del orden. En el centro de la ciudad, un banquero que se quedó en el antiguo edificio Montgomery, que sobrevivió a las llamas, observó que los

soldados que debían protegerlo «entraban y salían todo el tiempo salvo cuando la policía se acercaba —entonces salían despavoridos, como ratas —, y no creo ni que llegaran a verlos […]. Vi a los soldados sacar cajas llenas de puros, diez o veinte cajas, todas las que se podían llevar».[36] Un marine vio a dos compañeros borrachos que intentaban robar una joyería y uno de ellos casi le disparó cuando intervino.

Otros ciudadanos participaron en lo que podríamos llamar «requisado de bienes», la apropiación de productos necesarios allí donde pudieran encontrarse. Un improvisado hospital de emergencia se equipó gracias a los colchones y la ropa de cama que los voluntarios habían obtenido de hoteles abandonados. Estos voluntarios, entre los que había miembros del Ejército de Salvación, rompieron los escaparates de las tiendas de Market Street para conseguir medicinas.[37] Uno de los que participaron en esos actos de pillaje ético fue James B. Stetson, a la sazón presidente de la empresa de tranvías, junto a su hijo Harry, abogado.[38] Las fuerzas del orden descubrieron a otro hombre rebuscando entre los escombros de un edificio, y la persona que lo descubrió realizó un disparo de aviso. El hombre salió corriendo y un soldado lo mató de un tiro. Intentaba liberar a alguien atrapado entre los escombros.[39]

La policía dio permiso a los líderes mormones a hacerse con provisiones en una tienda de alimentación que el fuego no tardaría en destruir. Durante su segundo viaje para llevar comida al campamento en Jefferson Square, un soldado les ordenó que salieran y después disparó y mató al hombre que estaba tras ellos. Habían entrado en la tienda equivocada y la pena por el error fue la muerte.[40] Una mujer informó a un cadete de que un tendero les había permitido tomar cuanto necesitaran antes de que las llamas llegaran a su tienda, y el soldado respondió atacando con la bayoneta a uno de los hombres que salían cargados de productos. A otro tendero, que cobraba precios desorbitados por sus bienes, los soldados le expropiaron y «apuntaron los cañones de una docena de fusiles directamente a su cabeza»,

una respuesta tal vez más justa, pero no por ello menos violenta.[41] Un miembro de la Guardia Nacional le gritó a un hombre afroamericano, agachado en el suelo, que «se fuera, pero no me prestó atención, así que me levanté y disparé hacia él. No le di, claro, pero debió de asustarse y salió corriendo. Me estaba preparando para disparar de nuevo cuando escuché un disparo al otro lado de la calle y el hombre cayó al suelo […]. Apareció un agente y nos ordenó arrojar el cuerpo a los escombros, que seguían ardiendo, y eso hicimos».[42] El 21 de abril, el *Bulletin* informó de que los soldados habían matado a cuatro hombres que intentaban forzar una caja fuerte; otro artículo en la misma página declaraba que veinte estibadores habían sido ejecutados por negarse a ayudar en la lucha contra el fuego.[43] A un empleado de un banco lo asesinaron al confundirlo con un ladrón cuando trataba de abrir la cámara acorazada dos días después del terremoto.[44] Muchos de los ejecutados resultaron incinerados en los incendios o arrojados a la bahía. De ese modo, nunca podrá conocerse el número exacto de tales víctimas.

El general Funston escribiría después: «Market Street estaba lleno de gente nerviosa, alterada al ver cómo los diversos fuegos progresaban hasta fundirse en un único frente inmenso. Poco antes de las siete en punto llegó el primer destacamento de tropas regulares, los hombres del Cuerpo de Ingenieros de Fort Mason […]. Su presencia tuvo un efecto tranquilizador inmediato en toda aquella gente, que asistía sobrecogida al incendio».[45] ¿Y qué ocurre con los que no se sobrecogieron? En una larga carta donde describía la vida en uno de los campos de refugiados de San Francisco, una mujer de la alta sociedad escribió: «Un soldado ebrio se abrió camino hasta una tienda donde había muchas mujeres durmiendo y amenazó con dispararlas. No pasaba un día en el que no viniera alguna persona uniformada a gritarnos y ordenar que desmontáramos el campamento y nos marcháramos. La primera vez que sucedió, al poco de llegar, estábamos solo dos o tres mujeres allí, y nos inquietamos».[46] Mary Doyle escribió a

un primo en un trozo de papel: «Un gran número de hombres e incluso mujeres han recibido disparos por desobedecer las órdenes de los soldados».[47] La hija de un agente de policía le comunicó a un amigo: «Muchos hombres horribles recorren la ciudad a sus anchas, pero los soldados disparan contra todo aquel que se salta cualquier norma, sin pedir ni dar explicaciones».[48] Henry Fitchner, un enfermero, cuenta que: «En O'Farrell Street, entre la avenida Van Ness y Franklin Street, vi a un soldado golpear con la culata de su arma a una mujer —una sirvienta, aparentemente— que pretendía recuperar un fardo de ropa que había dejado en la acera del edificio».[49]

«Aquellos terribles días del terremoto y el fuego —informó el general Greeley el 17 de mayo— no se vieron agravados ni seguidos por disturbios, desórdenes, embriaguez (salvo en casos contados) ni delitos. La conducta ordenada y respetuosa con las leyes por parte de la población hizo que mantener el orden fuera una tarea relativamente sencilla».[50] No todas las autoridades sienten el mismo temor ante el pueblo al que supuestamente deben servir, pero Greeley se encontraba fuera durante el terremoto y es imposible saber cuál habría sido su primera respuesta.

El gran incendio

Los historiadores han optado por darle más relevancia a los incendios que al terremoto, y los eventos de 1906 se recordarían durante las décadas posteriores como «el gran incendio». Según algunos estudiosos actuales, se trató de una estratagema para tranquilizar a los inversores y convencerlos de que en San Francisco no había especial riesgo de catástrofes, dado que los incendios, al contrario que los terremotos, suceden en cualquier lugar. Sin embargo, también pudo deberse a que la sociedad recordara más los tres días con sus tres noches de despiadado infierno que aquel minuto de seísmo, al amanecer. O la resistencia feroz —y perfectamente inútil en

muchos aspectos— que les plantaron a las llamas, una batalla que no tiene sentido librar en un terremoto. El fuego, además, acabó con todo rastro del seísmo. El jefe de bomberos de San Francisco, Dennis Sullivan, resultó mortalmente herido en el terremoto, de forma que en los prolegómenos del desastre la ciudad ya había perdido a la persona que mejor podía organizar las labores de extinción. Buena parte de la red hídrica había quedado inutilizada, lo que también dificultó considerablemente la lucha contra el fuego. Sullivan llevaba mucho tiempo temiendo que se produjera un gran incendio y pensando cuál era la mejor forma de hacerle frente. En su ausencia, el Ejército se unió al cuerpo de bomberos y, con absoluta irresponsabilidad, empezó a colocar explosivos para abrir cortafuegos. Su lista de errores es larguísima.

El primero fue utilizar pólvora en lugar de dinamita. Con la dinamita, los objetos se limitan a saltar por los aires, pero la pólvora puede prenderles fuego. Muchos edificios se convirtieron así en grandes teas ardientes que expandieron las llamas o abrieron nuevos frentes. El segundo error consistió en abrir los cortafuegos demasiado cerca de las llamas, dejando escombros inflamables a merced de estas. El tercero fue colocar explosivos en edificios donde había productos químicos, alcohol y otras sustancias altamente inflamables. El cuarto, recomenzar fuegos o abrir otros nuevos con esos mismos explosivos en zonas que ya estaban aseguradas. Y el quinto, echar a la gente que podría haber ayudado a sofocar las llamas.

Muchas de las acciones más exitosas en la batalla contra el fuego las llevaron a cabo los propios ciudadanos, armados con cubos de agua, con palas, con sacos empapados, con todo lo que tuvieran a mano: apagar una chispa en un tejado podía hacer que el fuego no se descontrolara, pero para eso había que permitir que la gente subiera a los tejados. Pedir ayuda al poder político para retirar a los dinamiteros y las líneas de protección militares también fue importante. Había una batalla en curso, entre las imprudentes tácticas tecnológicas de las fuerzas de ocupación —

convencidas de que su estrategia de destrucción podría proteger el resto de edificios y de barrios— y los ciudadanos que intentaban salvar cuanto podían sin más herramientas que sus manos. El antiguo bombero Dennis Smith declara en su libro *San Francisco Is Burning* que la Guardia Nacional permitió que la población participara en las labores de extinción ya en el segundo día de los incendios, pero que el Ejército continuó evacuándolos o desalojándolos. El historiador Frank Hittell cuenta su experiencia al lado de bomberos profesionales que le preguntaban qué pasaba con el resto de los voluntarios. Pasaba que el Ejército no les permitía colaborar. Los dos cuerpos estaban enfrentados. A Hittell le golpearon los soldados cuando volvió a presentarse voluntario.[51]

Jerome Barker Landfield, que vivía en el extremo norte de la ciudad, escribiría tras los sucesos: «Escaseaba el agua, pero la propietaria de una pequeña tienda de alimentación en la esquina de Larkin y Greenwich puso a nuestra disposición dos barriles de vinagre. Fue un regalo del cielo. Una veintena de voluntarios armados con mantas empapadas en vinagre logramos apagar los rescoldos de los tejados y pusimos todo Greenwich Street a salvo, entre Larkin y Van Ness. Dos chavales ágiles treparon al tejado de la casa de Robert Louis Stevenson en la esquina entre Chestnut y Hyde y lograron salvar la mansión apagando las pavesas que caían. A las once de la mañana del viernes empezamos a pensar que nuestro barrio ya no corría peligro». Pero entonces el Ejército hizo volar por los aires una empresa de remedios patentados en las inmediaciones y empezaron a arder los miles de litros de alcohol que había en su interior, amenazando con destruir todo lo que acababan de salvar. Landfield vio al alcalde, pero no pudo convencerle de que detuviera las explosiones. Afortunadamente, Abe Ruef, el líder político que había colocado a Schmitz en el poder y organizado la red de sobornos que les enriquecieron a ambos, apareció en su vehículo, escuchó a Landfield y frenó la operación.[52]

La gran oficina de correos que aún se mantiene en pie en la esquina de Mission Street con la Séptima se salvó gracias a que diez empleados desobedecieron la orden de evacuar y apagaron las llamas con sacas del correo empapadas. También la Fábrica de Moneda la salvaron sus empleados. Fueron los propios ciudadanos quienes protegieron el distrito de la Misión, que vio cómo se libraba la batalla crucial muy cerca del comedor público de la familia del agente Schmitt en el Dolores Park. Las llamas provocadas por los dinamiteros entraron en el distrito poco antes de que el auténtico incendio llegara desde el centro de la ciudad, y la multitud allí congregada luchó contra ambos. Un centenar de hombres hizo caer casas enteras con cuerdas y puso todos los escombros fuera del alcance de las llamas. Un molinero declaró que diez empleados de la empresa Globe Grain and Milling se habían preparado para salvar el molino y lo habrían hecho, en su opinión, si no los hubieran echado de allí a punta de pistola.[53] Las pérdidas alcanzaron los doscientos veinte mil dólares. Un voluntario, de nombre Edwards, trabajó veinticuatro horas seguidas; para cuando el fuego estaba controlado, las suelas de sus zapatos habían ardido, tenía las plantas de los pies quemadas y era incapaz de caminar.[54] Un cartero llamado Roland M. Roche declaró que habían sido los hombres y los chicos del vecindario quienes lo habían salvado, utilizando cántaros de leche que llenaban de agua en un lavadero. «Esta cadena humana improvisada, trabajando bajo un calor casi inhumano, impidió la destrucción de las zonas bajas, y así, probablemente, salvó gran parte de la ciudad que consiguió resistir al incendio».[55]

Otro ciudadano indignado resumió la historia del incendio de San Francisco en 1906 de este modo: «Todas las historias tienen solo un principio y un final. Comienzan con la idiotez criminal del Ejército y terminan con el heroísmo salvador del ciudadano». Se trataba del escritor Henry Anderson Lafler, y su larga invectiva contra Funston y los daños provocados por el Ejército en San Francisco nunca llegó a publicarse. En su

conclusión sobre los días posteriores al terremoto dijo: «Durante aquellos días inolvidables, San Francisco era como una ciudad capturada en una guerra, tomada por el bando enemigo. Éramos extranjeros en nuestras calles; desterrados de nuestras casas; hombres de pelo cano, nuestros más notables conciudadanos, obligados a obedecer los caprichos de jóvenes que no conocían de la ciudad más que los salones de bailes, los burdeles y las tabernas. ¿Éramos acaso niños —nosotros, los ciudadanos de San Francisco — para que la estúpida soldadesca nos agarrara así por el pescuezo, para que no nos soltara hasta que toda la ciudad hubiera ardido?». [56]

Cerco a la utopía

Lafler comparó aquellos días con una guerra, y es verdad que durante el terremoto y los incendios se enfrentaron dos formas de ver el mundo y dos respuestas posibles. La mayoría de los ciudadanos no tenía más responsabilidad que ocuparse de su propia supervivencia y de sus propiedades y, sin embargo, fueron a ayudar a los demás, improvisando comedores y campamentos para los desplazados y exponiéndose directamente en la lucha contra el fuego. El Gobierno municipal y el Ejército tenían la responsabilidad de salvaguardar una versión de la ciudad a mayor escala, luchar contra los incendios y preservar la paz. Y fue mucho lo que consiguieron: los marines extinguieron el fuego en la bahía y el Comité para el Alojamiento de los Desplazados construyó un refugio temporal que dio cobijo a siete mil quinientas personas. La cuestión no es por qué estas fuerzas hicieron lo que debían hacer (aunque no consiguieron evitar plenamente la respuesta de los ciudadanos al desastre). La cuestión es por qué optaron, en general, por ver a la sociedad como un enemigo, por qué asumieron que debían someterla a su control. Los incendios demostraron que aquellos hombres no trabajaban exclusivamente para el beneficio de la población, algo que también queda claro en los asesinatos de

entre docenas y cientos de ciudadanos por parte de los soldados, miembros de la Guardia Nacional y otros milicianos. Las pruebas abundan.

Tomemos, por ejemplo, el Comité de los Cincuenta, elegido por el alcalde Schmitz. Su nombre procedía del antiguo Comité de los Trece, o Comité de Vigilancia, que en la década de 1850 había gobernado San Francisco, poniendo la ciudad al servicio de sus propios intereses financieros. Tras el terremoto, el Comité de los Cincuenta conservaría el poder durante meses, conformando un Gobierno que no había surgido de ningunas elecciones democráticas. Algunas de sus asignaciones parecían de sentido común: el Subcomité para Reparaciones Eléctricas y Telefónicas, el Subcomité para la Construcción de Viviendas para los Desplazados. Sin embargo, no había pasado una semana desde el terremoto antes de que Schmitz enviara a su padrino político, Abe Ruef, y a su enemigo, James Phelan, entre otros, a ocuparse del Subcomité de Reubicación Permanente de Chinatown. Lo que promovían era, en esencia, un proyecto de especulación urbanística alimentado por el más puro racismo. Los chinos ocupaban una de las áreas más cotizadas de la ciudad y enviarlos al extremo sur de la ciudad, o más allá, dejaría libre el espacio para los intereses inmobiliarios.[57]

Los textos modernos sobre el terremoto tienden a ver la animosidad egoísta de las élites como una manifestación de racismo generalizado. El registro de todas las interacciones entre grupos no chinos y la población china de San Francisco muestra que la situación no es tan simple. Hubo racistas y hubo aliados. Hugh Kwong Liang tenía catorce o quince años durante el terremoto y su vida había estado llena de marginación y dificultades. Su madre y sus hermanos pequeños habían regresado a China huyendo del sentimiento antichino de la ciudad, y él se había quedado para ayudar a su padre, que había fallecido. Se ocuparía de él un primo suyo, que tras el terremoto cogió todo el dinero de la tienda del padre y le dejó solo. El chico guardó el baúl de su padre a buen recaudo, se unió a la multitud en

Presidio, conoció a otro joven chino abandonado, de dieciséis años, y se concentraron en evitar que las chispas no le prendieran fuego a la tienda de campaña militar en que dormían. Esa misma noche, el otro chico se marchó a buscar a su familia y le robaron el baúl.

Solo de nuevo, un desolado Liang se dirigió a la bahía para tirarse al agua. Cuando llegó, sin embargo, optó por colarse de polizón en un barco y abandonar la ciudad en llamas. «Para mi sorpresa», contaría a sus sobrinas y sobrinas nietas muchas décadas después, «el capitán y la tripulación fueron todos muy simpáticos y me tranquilizaron, me dijeron que todo iría bien». Le dieron de comer, hicieron una colecta, le entregaron lo recaudado y le dejaron en Napa, donde no tardó en encontrar a otra rama de la familia Liang, que le acogió cariñosamente. Empezó una nueva vida, mucho mejor que la que había tenido antes del terremoto. En las alteraciones del statu quo que provocan las catástrofes, hay quien se desploma, pero también quien asciende para hallar nuevos nichos y aliados. En su travesía, Liang conoció todas las posibilidades.[58]

El resto de testimonios resultan igual de complejos, múltiples. Muchos varones chinos trabajaban como cocineros internos y sirvientes domésticos, y en el terremoto sus vidas estuvieron ligadas a las de sus empleadores, al menos durante las evacuaciones. Un agente de policía cuenta cómo ayudó a una anciana china, a la que le dio comida y bebida que había sacado de una tienda y la dejó con un grupo de chinoamericanos, que huían de los incendios. Una de las fotografías de los refugiados en el parque del Golden Gate muestra a dos hombres asiáticos entre una muchedumbre blanca, parte de la multitud que esperaba a recibir comida. Por otro lado, muchos ciudadanos blancos se dedicaron a rebuscar entre las cenizas de Chinatown, a la caza de «recuerdos», aunque no mucho después otros ciudadanos tirarían al suelo toda la porcelana china que uno de esos saqueadores pretendía vender en un ferri a Oakland.[59] A propósito de la reubicación de Chinatown, varios empresarios hicieron hincapié en la importancia

económica del distrito para la ciudad, y eso, unido a la intervención del Gobierno chino, permitió que Chinatown se salvara. Tras el terremoto, las autoridades de la ciudad estaban tan obsesionadas por excluir a los japoneses del sistema público de educación que provocaron un incidente internacional con Japón. El racismo era una fuerza potente, pero no ubicua, como deja claro este informe del comité de asistencia especial: «Los japoneses apenas pedían ayudas, en parte porque tenían dificultades para hablar inglés, pero sobre todo porque eran conscientes del sentimiento antijaponés de una parte pequeña, pero agresiva, de la comunidad; ello, a pesar de que Japón contribuía con casi doscientos cincuenta mil dólares al comité local, directamente o a través de la Cruz Roja Nacional Estadounidense».[60]

La comunidad empresarial no circunscribió su egoísmo al distrito chino. Phelan y Spreckels competían por hacerse con el control de los tranvías, y este último —uno de los hombres más ricos de San Francisco— trató de que cerrasen las líneas de uno de sus rivales, cuyos coches seguían operando tras el terremoto (gratis).[61] Aducía motivos de seguridad, pero el director adjunto de United Railroads recuerda que «antes del terremoto, el señor Spreckels había lanzado un ataque contra United Railroads, y el día antes del terremoto, el martes 17 de abril, se había incorporado uno de sus propios sistemas rivales».[62] El alcalde dio permiso a la empresa para empezar a operar, Spreckels volvió a detenerlos y finalmente intervino el general Greeley —que había estado fuera durante el terremoto— y los tranvías retomaron la actividad el 27 de abril. Hay historias peores, como la del trabajador portuario al que su banquero le pidió dinamita para volar el banco con los libros de cuentas falseados dentro.[63] Ruef trató de recortar salarios argumentando que en tiempos de crisis «resulta esencial que las dos partes estén dispuestas a hacer concesiones». Pretendía pagar dos dólares con cincuenta centavos a obreros no cualificados por jornadas de nueve horas diarias, en vez de las ocho habituales. No se especifica cuáles serían

sus propias concesiones.[64] En verano, los sindicatos organizaron huelgas para reclamar mejoras salariales mientras todos los periódicos les atacaban. La huelga de la United Railroads fue una de la más duras y prolongadas.

A lo largo de este periodo, las relaciones entre empleados y empleadores no fueron tranquilas. En julio, un artículo del *Argonaut*, periódico al servicio de los intereses de las élites, se quejaba de «la terrible escasez de empleados domésticos, a pesar de que hay muchos miles de personas sin trabajo. El Comité de Auxilio recibe constantemente solicitudes que preguntan dónde están todas las empleadas del hogar. Según el general Greeley, parece que los campamentos de ayuda están llenos de sirvientes ociosos». Y citaba al general: «Cuanto antes dejemos de alimentar a hombres y mujeres perfectamente capaces de trabajar, mejor para la ciudad».[65] El *Argonaut* admitiría la semana siguiente que había pocos «zánganos» en los campamentos, aunque solo seis de cada mil mujeres aceptaron los trabajos que les ofrecieron.[66] A finales de mayo, el *Bulletin* publicó un artículo menos desalmado, «La dignidad del trabajo», que desglosaba algunos de los crueles tratos que sufrieron las sirvientas durante el terremoto e informaba de que, con la falta de sirvientes, «las señoras que más severas y exigentes habían sido con el servicio […] se ven relegadas a la posición de aquellos a los que menospreciaron, y ante sus ojos atónitos se abre un mundo desconocido».[67] La periodista, Jane Carr, consideraba que la catástrofe había sido un gran mecanismo de igualación y liberación, aunque no todo el mundo deseara esa repentina igualdad ni se alegrara de que los demás se vieran libres de sus pesados trabajos.

En los momentos inmediatamente posteriores a la catástrofe, cuando todo estaba patas arriba, el dinero resultaba escaso o inútil y los ciudadanos improvisaban formas de cuidarse mutuamente, empezaron a surgir los mecanismos institucionales de gestión de la catástrofe, que podían ser eficaces, pero que dejaban poco sitio a la alegría. Muchas de las cocinas informales preparadas por los propios ciudadanos fueron sustituidas por

comedores sociales, donde uno estaba obligado a entregar un tique. Las autoridades le tenían pavor a que los ciudadanos comieran dos veces o recibieran una cantidad de provisiones mayor de lo asignado, y la misión del sistema consistía en evitar que la gente tomara demasiado. La «pauperización», que transformaba a ciudadanos independientes en dependientes, fue otra de las grandes preocupaciones del momento y un argumento contra toda forma de auxilio y asistencia, salvo las más vergonzosas. Dijo el *Argonaut*: «La gran mayoría de los desplazados que habían instalado sus propias cocinas y preferían preparar por sí mismos la carne y los alimentos obtenidos en los puntos de entrega se manifestaron en contra del nuevo sistema. Sin embargo, se implantó, y el resultado inmediato fue un extraordinario descenso del número de personas que solicitaban ayuda. El método era tan poco atractivo —muchos lo consideraban directamente repulsivo—, y tan impopular el sistema, que la gente prefería pasar hambre».[68]

Únicamente en el distrito de la Misión los ciudadanos lograron resistir la institucionalización de los mecanismos de ayuda y de los comedores. Según el *Argonaut*, unos dos tercios de la población que quedaba en San Francisco iban a comer a ese distrito, así que su resistencia no fue irrelevante. La diferencia entre dejar que los ciudadanos preparen su comida y obligarles a obtenerla según un sistema de tiques y administradores externos es la diferencia entre la independencia y la dependencia, entre la ayuda mutua y la caridad. En este último caso se crean dos grupos diferenciados, el de los proveedores y el de los necesitados. No hay lugar para la alegría ni la solidaridad cuando recibes comida de gente que te obliga a demostrar, antes de nada, que tienes derecho a ella.[69]

Cuando el huracán Katrina devastó la costa del Golfo, escuché cómo Michael Brown, el tristemente famoso director de la Agencia Federal de Gestión de Emergencias (FEMA por sus siglas en inglés), le decía a un grupo de expertos en catástrofes que la mejor manera de emprender la

recuperación era a través de los negocios, pues en el corazón del comercio estaba siempre el beneficio de la comunidad. La frase es, cuanto menos, curiosa.[70] Todas estas historias nos hablan siempre de una serie de hombres que ostentan el poder y disponen actuaciones para que la ciudad pueda salir adelante, pero que, al mismo tiempo, se encargan de restaurar las injusticias y discriminaciones de siempre. Hombres que actuaban en beneficio propio tanto como en beneficio de los demás y que en ocasiones vieron en la sociedad un enemigo que conquistar, controlar, contener. El breve periodo de solidaridad y armonía terminó, en parte, porque el sector empresarial opuso sus intereses a los de la mayoría.

La destrucción de la ciudad a cargo de soldados que empleaban explosivos sin saber lo que hacían y la prohibición de que los ciudadanos colaborasen en las labores de extinción fue igualmente grave. Los asesinatos fueron mucho peores que los saqueos que debían evitar (o que los saqueos perpetrados por los soldados). Y el intento de hacerse con Chinatown no fue más que saqueo a gran escala. Sería un error, claro, dar una imagen absolutamente negativa de los hombres en el poder. El Ejército también entregó tiendas de campaña y trató de garantizar condiciones de salubridad en los campamentos, en una época en que el tifus y el cólera —enfermedades propias de zonas con alta densidad de población y deficiencias en la gestión de residuos— constituían una auténtica amenaza. Las autoridades trabajaron sin descanso para recuperar la ciudad y las instituciones que existían antes del terremoto. Pero, sobre todo, su trabajo consistió en servirse a sí mismas. En comparación con la respuesta mayoritaria de la ciudadanía, se trata de un comportamiento abyecto. En los cimientos de tales actuaciones encontramos un problema filosófico. Y paseando inquisitivamente entre las ruinas, el mismo día del terremoto, encontramos al filósofo más indicado para ocuparse de él.

---

[26] Carta de Frederick Funston al *Argonaut*, 7 de julio de 1906.

[27] Dennis Smith, *San Francisco Is Burning: The Untold Story of the 1906 Earthquake and Fires*, Nueva York, Viking, 2005, p. 90.

[28] Smith, *ibid.*, p. 157: «Un minero, Oliver Posey, testificó en su declaración que "la consecuencia del vandalismo era la muerte inmediata; los soldados impartían justicia sumaria". Como todas las pruebas estadísticas de los cuatro días de incendios, el número de civiles ejecutados por los soldados varía enormemente según los testimonios. El propio Funston reconoce en su narración que fueron tres y en algunos relatos se afirma que fueron hasta quinientos. Según los informes de testigos presenciales que Gladys Hansen, directora del museo virtual de San Francisco, recogió con enorme celo, el número total de personas asesinadas por los militares supera los quinientos, una sexta parte de las tres mil muertes que según el museo virtual se produjeron durante el terremoto y los incendios. Cualquier análisis mínimamente sensato del periodo sugiere que la cifra total se acerca más a la de la señora Hansen que a la del general Funston». Sin embargo, Smith también advierte: «Si el número de personas asesinadas por los soldados fuera quinientos, cabe pensar que deberían existir más testimonios presenciales de los que se han encontrado». El cálculo más conservador es de Philip Fradkin, en *The Great Earthquake and Firestorms of 1906: How San Francisco Nearly Destroyed Itself*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2005, p. 140: «Un investigador señala que fueron cuatrocientos noventa. Yo no creo que se produjeran más de cincuenta o setenta y cinco asesinatos de ese tipo, lo que en ningún caso es una cifra insignificante».

[29] *Argonaut,* 19 de marzo de 1927.

[30] Texto reproducido y citado en múltiples fuentes; puede consultarse una copia en: http://www.sfmuseum.org/1906.2/killproc.html.

[31] Fradkin, *The Great Earthquake*, p. 63.

[32] Citado en Stuart H. Ingram, «Impressions from Berkeley», *California Geology*, abril de 2006.

[33] Citado en Gladys Hansen y Emmet Condon, *Denial of Disaster*, San Francisco, Cameron and Co., 1989, p. 47.

[34] Carta a la clase de 1877 del Bowdoin College, en el archivo *online* sobre el terremoto de la biblioteca Bancroft: http://content.cdlib.org/xtf/view?docId=hb6z09p1nj&brand=eqf&doc.view=entire_text.

[35] En Hansen y Condon, *Denial of Disaster*, p. 76.

[36] En Hansen y Condon, *Denial of Disaster,* p. 71.

[37] En Hansen y Condon, *Denial of Disaster,* p. 57.

[38] «Nos llevamos con nosotros a Miss Sarah Fry, una mujer del Ejército de Salvación, llena de energía y entusiasmo. Cuando llegamos a la tienda por debajo de Saint Nicholas, salió de un salto y, viendo que la puerta estaba cerrada, cogió una silla, la levantó por encima de la cabeza y la estrelló contra las puertas de cristal. Se hizo con bolsas de agua caliente, vendas y todo cuanto podría ser necesario en un hospital de emergencia». James B. Stetson, «San Francisco During the Eventful Days of April, 1906», en: http://content.cdlib.org/xtf/view?docId=hb4p3007dw&brand=eqf&doc.view=entire_text.

[39] En Hansen y Condon, *Denial of Disaster*, p. 162.

[40] Fradkin, *The Great Earthquake*, p. 141.

[41] *Bulletin*, 21 de abril de 1906.

[42] Fradkin, *The Great Earthquake*, p. 142.

[43] *Bulletin*, 21 de abril de 1906.

[44] En Hansen y Condon, *Denial of Disaster*, p. 161.

[45] En Frederick Funston, «How the Army Worked to Save San Francisco: Personal Narrative of the Acute and Active Commanding Officer of the

Troops at the Presidio», *Cosmopolitan Magazine*, vol. XLI, julio de 1906, véase http://www.sfmuseum.org/1906/cosmo.html.

[46] Carta en «Selection from the Hooker Family Papers», Bancroft Library Presents the 1906 San Francisco Earthquake and Fire. http://content.cdlib.org/xtf/view?docId=hb7m3nb5f1&brand=eqf&doc.view=entire_text.

[47] Smith, *San Francisco Is Burning*, p. 160.

[48] En Hansen y Condon, *Denial of Disaster*, p. 160.

[49] *Argonaut*, 26 de marzo de 1906.

[50] En Hansen y Condon, *Denial of Disaster*, p. 98.

[51] Barker, *Three Fearful Days*, p. 247.

[52] En «Operation Kaleidescope: A Melange of Personal Recollections», p. 6, en http://content.cdlib.org/xtf/view?docId=hb2c6004p0&brand=eqf&doc.view=entire_text. Añade también: «No lejos de allí vi al alcalde Schmitz, rodeado por varios ciudadanos importantes y altos mandatarios. Parecía incapaz de gestionar las dimensiones de la catástrofe. Me dirigí hacia él y le pedí que detuviera las explosiones. Le dije que habíamos controlado el fuego en Greenwich Street y que, si continuaba dinamitando, pondría en peligro el resto de Russian Hill, que estaba a salvo. Pero no me escuchaba».

[53] *Argonaut*, 26 de marzo de 1927.

[54] *Argonaut*, 30 de octubre de 1926.

[55] *Argonaut*, 8 de enero de 1927.

[56] En Henry Anderson Lafler, «How the Army Worked to Save San Francisco» (respuesta al ensayo del general Funston del mismo nombre), manuscrito no publicado, julio de 1906, Museo de San Francisco *online* en: http://www.sfmuseum.org/1906.2/lafler.html.

[57] Véase Fradkin, *The Great Earthquake*, pp. 35-36.

[58] En Barker, *Three Fearful Days*, pp. 119-23.

[59] Fradkin, *The Great Earthquake*, p. 293.

[60] «Evaluación del auxilio en San Francisco: La organización y métodos de auxilio empleados tras el terremoto y los incendios del 18 de abril de 1906», ©1913 The Russell Sage Foundation, http://www.sfmuseum.org/conflag/relief1.html.

[61] Véase *Argonaut*, 11 de septiembre de 1926.

[62] *Argonaut*, 28 de agosto de 1926.

[63] Hansen y Condon, *Denial of Disaster*, p. 74.

[64] Ruef, citado en el *Bulletin*, 9 de mayo de 1906.

[65] *Argonaut,* 21 de julio de 1906.

[66] *Argonaut,* 28 de julio de 1906.

[67] Jane Carr, «The Dignity of Labor», *Bulletin*, 25 de mayo de 1906.

[68] *Argonaut*, 9 de junio de 1927.

[69] *Argonaut,* 2 y 9 de julio de 1927: «El sistema, a pesar de encontrar protestas enérgicas y generalizadas, se extendió rápidamente por toda la ciudad salvo en Misión, donde la resistencia fue tan vehemente y había tanta probabilidad de que su imposición provocara disturbios que las autoridades optaron por no hacerlo». Continúa citando al «coronel Fegiber», que dice: «Los efectos de este modo de aprovisionamiento de la población resultaron perceptibles casi inmediatamente en la reducción del número de personas que solicitaban la ayuda: se calcula que el descenso fue de una media del ochenta por ciento, muchos de los cuales declinaron la asistencia con indignación y protestas, más o menos exaltadas, que demostraban sin lugar a dudas que la medida era profundamente impopular […]. Mientras tanto, el número de personas desplazadas a las que se servía diariamente había caído de los 313.145 del primero de mayo a los 15.353 del treinta de junio». Una caída que, evidentemente, no se debía a que la población, de repente, se hubiera comprado una casa o encontrado la forma de obtener ingresos.

[70] La pronunció en julio de 2006, durante el congreso anual del Centro para los Riesgos Naturales de la Universidad de Colorado, Boulder, Colorado.

04

Los equivalentes morales de William James

«¿Qué diferencia de orden práctico supondría para alguien el que fuera verdadera tal idea en vez de su contraria?[71], se preguntaba William James en su segunda conferencia sobre pragmatismo, el planteamiento filosófico que desarrolló junto a otros filósofos estadounidenses a comienzos del siglo XX. En medio de una catástrofe, ante el abanico de posibles respuestas, la pregunta cobra especial relevancia. Si es cierto, como pensaban los mandos del Ejército, que la población de San Francisco era una turba a punto de entregarse a los disturbios, al saqueo y al caos, la respuesta correcta a la catástrofe debía ser autoritaria, armada y agresiva. En cambio, si la principal consecuencia psicosocial de la catástrofe era la convivencia generalizada «en amor y compañía», entonces la respuesta apropiada sería muy distinta, más fraternal, más parecida a la del agente Schmitt, la señora Holshouser y muchos otros. Es ahí, en los desastres, donde parece definirse la naturaleza humana.

En realidad, tal terminología ha pasado de moda. *Naturaleza humana* parece implicar una esencia fija, un yo interno estable y universal. Ahora bien, aceptando que las naturalezas humanas son varias, modeladas a partir de la cultura y las circunstancias —que cada uno de nosotros contiene multitudes—, puede que el desastre nos demuestre no quiénes somos siempre, o quiénes somos de forma general, sino quiénes podríamos ser y tendemos a ser en tales circunstancias. Dos tendencias parecen reproducirse

siempre. Los miedos de Funston que incendiaron el conflicto, por un lado, y la solidaridad dichosa de Jacobson, por el otro. La respuesta al desastre depende en buena medida de quiénes somos —una periodista no tiene las mismas obligaciones y responsabilidades que un general del Ejército—, pero quiénes somos (o en quién nos convertimos) depende de lo que creemos. Funston creía en la autoridad, en el poder y en una corriente de crueldad inmanente al ser humano, soterrada. Jacobson creía en el prójimo, en sus semejantes. William James creía en muchas cosas, y reflexionaba sobre muchas más, y el terremoto sirvió para abrirle nuevas sendas a su pensamiento.

La pregunta de «¿Qué diferencia supondría?» se encuentra en el centro de su pensamiento filosófico. Una filosofía práctica, o pragmática, interesada más por las consecuencias de una creencia que por su verdad. La mayor parte de la filosofía se ha orientado siempre hacia el descubrimiento de la auténtica condición de las cosas. En su lugar, James se ocupó de cómo lo que creemos le da forma al mundo. En vez de preguntarse sobre la existencia o no existencia de Dios, James trataría de determinar de qué manera creer en Dios supone una diferencia para la forma en que vives o en que una sociedad se comporta. No tanto la verdad de una creencia como sus consecuencias. Es un enfoque profundamente estadounidense, dirigido hacia la maleabilidad y no hacia la inmutabilidad del mundo, hacia lo que hacemos con él, no hacia aquello de que está hecho. Este aspecto de la filosofía de James suele malinterpretarse como una especie de solipsismo facilón, similar a la noción New Age de que cada uno de nosotros creamos nuestra realidad (una burda manera de deshacernos de la cultura, la política y la economía: las realidades se crean, sí, pero no las crea un único individuo, sino los grupos, los movimientos, las ideologías, las religiones, las sociedades, la economía, además de las fuerzas naturales, todos operando durante largos periodos de tiempo).

Ahora bien, aunque no podamos crear mundos, estos tampoco aparecen sin nosotros; todos les conferimos forma, tanto en las relaciones más íntimas como en las instituciones más públicas y duraderas, que emergen siempre de acciones realizadas a partir de un determinado conjunto de creencias. Así ocurre, por ejemplo, que el documento fundador de Estados Unidos parte del principio de que «todos los hombres son creados iguales», y la Revolución estadounidense surge, en parte, de esa creencia. Las revoluciones que la siguieron trataron de extender el paraguas de la igualdad para incluir cada vez a más individuos. Las luchas modernas han buscado siempre un cambio de creencias —creencias acerca del género o de la raza— tanto como de políticas, pues los cambios políticos son, en buena parte, resultado de estas. Lo que creemos importa, especialmente en el desastre. A mediados de abril, William James se vio inmerso en uno, un gran escenario, múltiple, crudo, transformador, en el que pudo contrastar sus propias ideas.

El año anterior, en 1905, James pronunció las conferencias que formarían parte de su libro *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, publicado en 1907, donde se formula la pregunta que abre este capítulo. Durante la primera década del siglo XX, que sería la última década de su vida, James sufrió múltiples enfermedades, pero también alcanzó la cima de sus capacidades intelectuales y de su fama, escribiendo prolíficamente, conferenciando por Estados Unidos y Europa y cosechando títulos y membresías honorarias de múltiples academias nacionales: se convirtió en un intelectual respetado que intervenía en debates sobre la guerra, la religión, la espiritualidad, la psicología y casi todo lo demás. Había nacido en Nueva York, en 1842, siendo el mayor de cinco hijos de una acomodada familia irlando-estadounidense. El segundo sería su hermano Henry, que alcanzaría la misma fama como novelista. El padre era un entusiasta aficionado a toda clase de ideas espirituales, había escrito algunos libros sobre ética y religión y era amigo del filósofo

trascendentalista Ralph Waldo Emerson, además de heredero de una gran fortuna.

De joven, William James dio bastantes bandazos, evitó servir en el Ejército durante la Guerra Civil, estudió arte con la esperanza de convertirse en pintor y acabó cursando la carrera de Medicina. Esta le permitió obtener un puesto de profesor de Anatomía en la facultad de Harvard, de donde pasaría a ocupar, durante años, las cátedras de Filosofía y de Psicología, una disciplina novedosa a la que contribuyó con estudios pioneros. En los primeros años de madurez sufrió una grave depresión, y el resto de su vida puede entenderse como una continua batalla en pos del sentido y el propósito vital que le permitieran no hundirse de nuevo, una batalla que tal vez la seguridad económica hizo más acuciante. Como su hermano Henry, sufrió diversas dolencias periódicas y, si no llegaba a hipocondriaco, se preocupaba sobremanera por todos los síntomas que padecía. Era un amigo, marido y padre compasivo y tierno, y hasta sus escritos transmiten calidez e informalidad, gran apertura de mente, verdadero interés hacia los aspectos más sutiles de la experiencia, sus destellos más menudos, y grandes dosis de esperanza. Temía en ocasiones que el coloquialismo alegre y cercano de su prosa y de su forma de hablar debilitaran su posición intelectual. Sin embargo, esa fue, precisamente, una de las razones de su popularidad.

Estaba ya listo para jubilarse de la docencia cuando la Universidad de Stanford le fue a buscar y le ofreció una considerable suma para que se mudara a San Francisco e impartiera clases durante la primavera de 1906. Encantado con la oferta, no dejó de transmitirle a sus amigos su convicción de que «la Universidad es una maravillosa Utopía, que protege de la corrupción a la sencillez y la libertad que soñaran los profetas. Un escenario clásico, un clima perfecto, igualdad de sexos, no hay lugar para la riqueza material; todos participan, en mayor o menor medida, en trabajos manuales, sobre todo los estudiantes; la arquitectura es noble y armoniosa, hay

grandes laboratorios y colecciones de arte, música admirable y todo ello le pertenece a la comunidad, mientras los individuos viven de la manera más llana que podría concebirse».[72] En otra carta de encomio, añadió: «Es, auténticamente, la realización de la vida sencilla, y la forma más pura de democracia».[73] James era escéptico acerca de la posibilidad de la utopía, pero admiraba todo esfuerzo por alcanzarla. En un apunte de *Las variedades de la experiencia religiosa*, señala: «Los sueños utópicos de justicia social que abrigan muchos socialistas y anarquistas contemporáneos son, a pesar de su impracticabilidad y su inadaptación práctica a las condiciones actuales del medio, análogos a la creencia del santo en la existencia de un reino celestial. Ayudan a romper el límite del predominio de la violencia y son el fermento de un orden mejor».[74] Es una respuesta pragmática: aunque la Utopía absoluta quede fuera de nuestro alcance, el intento de hacerla realidad da forma ya a un mundo mejor. Tal vez nuestras creencias no sean ciertas, pero son útiles. Lo que creemos nosotros crea el mundo.

En Stanford, James impartió sus lecciones a una clase de trescientos estudiantes, a los que en ocasiones se les sumaron hasta ciento cincuenta más. A finales de febrero, unas seis semanas antes del terremoto, pronunció en un acto público una primera versión de su gran manifiesto «El equivalente moral de la guerra». Los eventos que siguieron responderían a muchas de las cuestiones tratadas, de modo que, junto al ensayo posterior acerca del propio terremoto, el manifiesto forma un díptico textual acerca del propósito de la existencia, de su sentido, del heroísmo y las satisfacciones de la vida. La versión publicada en 1910 comienza: «La guerra contra la guerra no va ser una excursión ni una fiesta de acampada».[75] Se había incorporado a la Liga Antiimperialista, fundada en 1898 para oponerse a la guerra contra España y la anexión de la antigua colonia española de Filipinas. Los periódicos habían intensificado las apetencias bélicas de la sociedad en un arrebato de «periodismo amarillista»,

sensacionalista. Ahora bien, James nunca creyó que tales apetencias, intrínsecas, no existieran. Muchos intelectuales importantes y figuras públicas, como el escritor Mark Twain (vicepresidente de la Liga Antiimperialista entre 1901 y 1910), cargaron duramente contra la explícita amoralidad del conflicto y vieron con temor la posible transformación de su nación en una potencia imperialista. James lleva el debate acerca de la influencia o el control de la política exterior estadounidense a la cuestión más amplia de si la guerra puede o no erradicarse.

Admite que haya quien entienda la guerra en sí como una forma de utopía, pues «todas las virtudes de un hombre adquieren dignidad cuando sabe que el servicio de la colectividad a la que pertenece le necesita. Si está orgulloso de la colectividad, su propio orgullo crece proporcionalmente. Ninguna colectividad es un ejército para alimentar tal orgullo […]. Habiendo dicho, pues, tanto, y conciliando el lado al que no pertenezco, confesaré ahora mi propia utopía. Creo devotamente en el reinado último de la paz y en el advenimiento gradual de algún tipo de equilibrio socialista. La visión fatalista de la función de la guerra me resulta absurda, pues sé que el hacer la guerra se debe a motivos definidos que están sujetos a comprobaciones prudenciales y a críticas razonables, como cualquier otra forma de empresa».[76] Es decir, la guerra no es inevitable, surge por razones muy concretas, pero para acabar con ella hemos de asumir que los ideales y los deseos que la alimentan son plenamente humanos y reconciliarnos con ellos. Durante la época de James proliferaron los monumentos a la Guerra Civil, la poesía tenía como uno de sus grandes temas el heroísmo en el campo de batalla y la guerra no había tomado aún esa forma tecnológica, casi abstracta, que en nuestros días enfrenta a Ejércitos invisibles y acaba con vidas civiles (las masacres de la población no blanca, sin embargo, resultaban enormemente comunes, aunque no se quisiera llamarlas así).

James defendía que la paz permanente solo era viable en una sociedad que no se dedicara exclusivamente al placer, en la que hubiera causas por las que luchar, dificultades, anhelos, otro tipo de batallas que librar. Él mismo había nacido rodeado de comodidades y no le había resultado fácil encontrarle sentido a la propia vida. Lo que proponía era algo similar al Cuerpo de Paz o a la guerra contra la pobreza: «Si ahora —y esta es mi idea — hubiera, en vez de un servicio militar, un servicio de toda la población joven para formar durante cierto número de años en una parte del Ejército alistado contra la *naturaleza*», ni siquiera los jóvenes privilegiados como él serían ciegos «a la relación real del hombre con el mundo en el que vive, y a las fundaciones duras y permanentemente sólidas de su vida más elevada. Al carbón y las minas de hierro, a las flotas pesqueras en diciembre, a lavar los platos y las ropas y las ventanas, a la construcción de carreteras y de túneles, a las fundiciones y a los agujeros de carbón, y a los armazones de los rascacielos, que harían de nuestra dorada juventud un esbozo según su elección, para reclutar su puerilidad y para volver a la sociedad con compasiones más saludables y con ideas más sobrias».[77] La idea principal, la noción de que el hombre se crece cuando más se exige de él, no depende de ningún escenario concreto. «El tipo de carácter marcial puede producirse sin la guerra —continúa James—. Lo único que se necesita en adelante es encender el temperamento cívico como la historia pasada ha inflamado el temperamento militar».[78]

Las ideas de James acerca de los posibles equivalentes morales a la guerra, las grandes lides en las que la humanidad podría volcar su energía, no tomaron una forma más práctica que esa especie de movilización universal en servicios a la comunidad hasta el terremoto. Ya estaba despierto cuando comenzó el temblor, y su primera respuesta «constó enteramente de regocijo y admiración […]. No sentí el menor miedo; era puro placer, todo apertura del corazón […]. Corrí a la habitación de mi esposa y descubrí que ella tampoco tenía miedo alguno, a pesar de que el

temblor la había sacado del sueño más profundo».[79] En el ensayo que escribió ese junio, «Some Mental Effects of the Earthquake» [Diversos efectos mentales del terremoto], añadió: «Un buen ejemplo de que la magnitud de una catástrofe puede hacer que el miedo desaparezca me lo dio un estudiante de Stanford». El alumno dormía en el cuarto piso de una residencia que se derrumbó durante el terremoto. No sintió dolor ni miedo, aun cuando, cayendo en picado los tres pisos de altura que le separaban del suelo, tenía la certeza de que iba a morir; salió a rastras de los escombros, vio que estaba en pijama, regresó para buscar algo que ponerse y no se daría cuenta hasta más tarde que tenía una grave herida en el pie. En el campus, cuenta James, «todo el mundo estaba revolucionado, pero esa inquietud, por lo menos al principio, parecía casi una inquietud feliz […]. La mayoría de la gente dormiría varias noches al raso, en parte porque resultaba más seguro en caso de que se produjeran réplicas del seísmo, pero también para calmar sus emociones y experimentar plenamente cuanto de extraordinario había en la experiencia».[80] El campus de Stanford quedó, en su mayor parte, arrasado, dejando imágenes espectaculares, pero apenas hubo que lamentar víctimas.

Esa mañana, una colega de James, la psicóloga Lillien Jane Martin, estaba preocupada por su hermana en San Francisco —ya les habían llegado noticias de la devastación de la ciudad—, y ambos viajaron juntos hasta allí en un tren casi vacío. James volvería ocho días después para contemplar la ciudad de nuevo, y durante el resto de su estancia —que se acortó por la catástrofe y la cancelación del semestre universitario— interrogó a todo el mundo sobre cuáles habían sido sus respuestas psicológicas. «Lo que me interesa —escribiría después— son exclusivamente los fenómenos "subjetivos", así que no me referiré aquí a la destrucción material que vemos por doquier: los periódicos y los semanarios ya le han hecho justicia. A mediodía […] estaba trabajando todo el que podía trabajar. No había señales de consternación general y los casos de descoordinación emocional

eran raros. Lo que leíamos en los semblantes era la fatiga física y la decisión. Todo el mundo parecía animado, a pesar de que entre el pasado y el futuro se había abierto una terrible discontinuidad, de que se había cercenado la posible familiaridad física del porvenir. La disciplina y el orden eran prácticamente perfectas».[81] Más tarde escribiría al presidente de la Universidad de Stanford: «Puede que aún sea pronto para ver la avalancha de nervios destrozados».[82] Una de sus biógrafas acusa a James de que «sencillamente, fue incapaz de empatizar con quienes tanto padecían en San Francisco, mientras insistía en que el trabajo y la noción de pertenencia a la comunidad eran las recetas para superar la catástrofe».[83] También puede ser que los comportamientos que observó le hicieran pensar en respuestas más complejas que la mera piedad.

El ensayo sobre el terremoto continuaba: «En retrospectiva, dos cosas me impactaron especialmente, las dos impresiones que llevo grabadas con mayor fuerza. Ambas dejan a la naturaleza humana en buen lugar. La primera fue la rapidez con que, en medio del caos, pudo improvisarse el orden».[84] Se refiere a cómo la gente tomó la iniciativa, haciendo lo que había que hacer sin necesidad de líderes o coordinación centralizada, y pone como ejemplo a dos admiradores del pintor William Keith, que corrieron al centro, a las casas que iban a ser devoradas por las llamas, para poner sus cuadros a buen recaudo. Cuando le llevaron los lienzos recuperados al estudio, lo encontraron pintando de nuevo, pues había dado por perdida toda su obra. Hay ecos evidentes de «El equivalente moral de la guerra» en la afirmación de que esta resuelta energía, «casi marcial, […] se encuentra siempre latente en la naturaleza humana».[85] La segunda impresión que le marcó fue la «ecuanimidad universal. Empezamos muy pronto a recibir cartas de la Costa Este, vibrantes de angustia, de patetismo, pero ahora me doy plenamente cuenta de algo que siempre he creído: que esa manera pasional de percibir las grandes catástrofes es propia de quienes las viven desde la distancia, no de sus víctimas inmediatas. En toda California, no

escuché a nadie expresarse una sola vez en términos patéticos o sentimentales».[86]

Una de esas expresiones patéticas fue la de su hermano Henry James, que leyó los relatos sensacionalistas de los periódicos y se puso en lo peor mientras aguardaba noticias. El novelista era incapaz de contener la efusividad: «Por las emociones de estos días lúgubres solo siento mi propio derrumbe personal […]. Habría de decirte que he compartido cada latido de tu corazón durante esta pesadilla, si no supiera de tu capacidad para asegurarme que no ha sido tal».[87] Y justamente eso es lo que hace el hermano mayor en su despreocupada respuesta: «No pensamos que podrías sentir tal ansiedad», dice, a propósito de que a Henry «nuestras formas destrozadas, nuestros ojos huecos, nuestros cuerpos hambrientos, nuestras mentes devenidas locas por el miedo, te persiguieran de tal modo».[88] La agonía, añade, resultaba más intensa en la distancia. Y en el ensayo, continuaba: «No albergo duda ninguna de que el agudo dolor de las desgracias habituales procede de su condición solitaria».[89] Es decir, que las grandes pérdidas suelen aislarnos de la comunidad, donde nadie más ha sufrido del mismo modo, y es entonces cuando nos quedamos solos, privados de hogar, de seguridad, de salud, de seres queridos. Sin embargo, cuando la pérdida es compartida, el sufrimiento no nos margina: reentramos juntos en él, en amor y compañía.

Una amiga me habla, mientras escribo esto, de un conocido común que acude a un grupo de apoyo para personas que, como él, sufren una terrible enfermedad; estos grupos generan comunidades de pacientes y consiguen que nadie se sienta solo o marginado por el mero hecho de sufrir. La contemplación religiosa del sufrimiento y el trabajo con los enfermos, los pobres y los moribundos sirve para fortalecer la empatía y subvertir la tendencia a la autocompasión, o a su contrario, el engrandecimiento de uno mismo. Como decía Pauline Jacobson, «nunca más nos sentiremos apartados de las desgracias y el infortunio de nuestros conciudadanos».[90]

Continuaba James: «La jovialidad, o, al menos, la serenidad del tono, era universal. Hablé con cientos de personas que habían sufrido inmensas pérdidas y no escuché un quejido, ni una sola palabra lastimera. En su lugar, encontré siempre el deseo de ser útil, de ayudar. Resulta fácil glorificar tal temperamento como algo típicamente estadounidense, o característico de los californianos […]. En un país exhausto, sin recursos marginales, las perspectivas de futuro serían mucho más sombrías. Pero quiero pensar que aquello de lo que aquí escribo es un rasgo normal y universal de la naturaleza humana».

James volvería a ocuparse del terremoto en el discurso de apertura de la Asociación Filosófica Estadounidense, ese mismo diciembre. Llamó a su charla «Las energías de los hombres», y su tema fueron las «energías dormidas» en la mayoría de las personas, que solo despertaban y se ponían en funcionamiento ante situaciones extremas e individuos extremos. Habló de un amigo suyo, occidental, que estudiaba yoga, «para superar las barreras que la rutina de la vida ha construido alrededor en los estratos más profundos de la voluntad y para poner en acción gradualmente sus energías menos usadas».[91] Y habló de «las reservas de energía y de resistencia contenidas» que la gente había encontrado en su interior durante el terremoto.[92] James se interrogaría siempre acerca de los extremos de la naturaleza humana: los estados mentales y emocionales de santos, místicos, visionarios, de enfermos mentales, de hombres y mujeres bajo coacción; todas esas fuerzas de las que nacen el heroísmo, la trascendencia, el sacrificio, la disolución del ego: los orígenes de lo extraordinario más que de lo ordinario. Tal estado mental no se persigue conscientemente y tampoco resulta insólito en el desastre. Son virtudes que se extienden entre el común de la población.

La suya fue, en muchos sentidos, la primera gran investigación empírica acerca de la naturaleza humana en el desastre, y sus conclusiones coinciden con las que la sociología plantearía después, tras investigaciones metódicas

en múltiples escenarios. La investigación de James descubría que los seres humanos responden con iniciativa, concierto y ganas de colaborar; que mantienen la calma; que el sufrimiento y la pérdida se transforman cuando son experiencias compartidas. En el terremoto encontró lo que había estado buscando: un equivalente moral a la guerra, una situación capaz de «encender el temperamento cívico como la historia pasada ha inflamado el temperamento militar». El «temperamento cívico»: la frase parece plantear que el compromiso social no es solo un deber, sino también una apetencia, un rumbo para la vida. El terremoto despertaría parte de ese temperamento en una niña, y aunque a William James solo le quedaban cuatro años de vida en el momento del terremoto, ella tenía aún setenta y cuatro por delante para dejar su huella en el mundo, para seguir ese rumbo, algo a lo que se dedicaría con ánimo infatigable.

---

[71] William James, «Lo que significa el pragmatismo», en *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 80. Trad. cast.: Ramón del Castillo.

[72] William James a Ferdinand Canning Scott Schiller, carta del 16 de enero de 1906, en Henry James (el hijo del filósofo, no el hermano) (ed.), *The Letters of William James*, vol. 11, Boston, Atlantic Monthly Press, 1920, p. 148.

[73] *Ibid.*, carta del 28 de enero de 1906 a Harald Hoffding, p. 15.

[74] William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1999. Trad. cast.: Francisco Yvars.

[75] William James, «El equivalente moral de la guerra», Universidad de Navarra. Trad. cast.: Mónica Aguerri. En: https://www.unav.es/gep/TheMoralEquivalentOfWar.html.

[76] *Ibid*.

[77] *Ibid*.

[78] *Ibid*.

[79] William James, «Some Mental Effects of the Earthquake», en *Memories and Studies*, Nueva York, Longmans, Green, 1911, p. 211.

[80] *Ibid.*, p. 216.

[81] *Ibid.*, p. 217.

[82] Elizabeth M. Berkeley e Ignas K. Skrypskelsis (eds.), *William and Henry James, Selected Letters*, Charlottesville, University of Virginia, 1997, p. 473.

[83] Linda Simon, *Genuine Reality: A Biography of William James*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 342.

[84] William James, «Some Mental Effects of the Earthquake», en *Memories and Studies*, Nueva York, Longmans, Green, 1911, p. 221.

[85] *Ibid.*, p. 223.

[86] *Ibid.*, pp. 223-24.

[87] Elizabeth M. Berkeley e Ignas K. Skrypskelsis (eds.), *William and Henry James, Selected Letters*, Charlottesville, University of Virginia, 1997, p. 472.

[88] *Ibid.*, p. 473.

[89] William James, «Some Mental Effects of the Earthquake», en *Memories and Studies*, Nueva York, Longmans, Green, 1911, p. 224.

[90] Pauline Jacobson, «How It Feels to Be a Refugee and Have Nothing in the World, by Pauline Jacobson, Who Is One of Them», *Bulletin*, 26 de abril de 1906.

[91] William James, «Las energías de los hombres», Universidad de Navarra, trad. cast.: Izaskun Martínez. En: https://www.unav.es/gep/EnergiasHombres.html.

[92] *Ibid*.

05

Los otros amores de Dorothy Day

A esta niña le pasa algo

¿Cuáles son las consecuencias de un evento de tal magnitud? Las evaluaciones habituales suelen limitarse a analizar las transformaciones plenamente visibles: las que se producen entre los actores principales y las grandes instituciones. El terremoto de 1906 contribuyó, por ejemplo, a reformar la corrupta administración de Schmitz-Ruef, como se conocía en San Francisco, aunque también podríamos decir que lo que hizo fue sustituir una coalición por otra, aún más aristocrática, que servía igualmente a intereses particulares. A Ruef y Schmitz los procesaron por soborno y cohecho, proceso en el que condenaron al primero a un largo periodo de cárcel, una bomba explotó en la casa de un testigo, demandaron al director de un periódico por difamación y, en el mismo juzgado, dispararon a un fiscal. La corrupción existía, pero la persecución inclemente a la que sometieron a esos dos hombres debe mucho al sentimiento antisemita y a la aversión hacia el posicionamiento de Schmitz del lado del movimiento obrero. En *The New York Times* podemos leer que la coalición progresista liderada por Spreckels y Phelan buscaba la «formación de una maquinaria política […] para llevar a cabo sus planes de venganza y provocar la ruina de ciertas compañías, opuestas a sus proyectos»[93] O, en palabras de

Fradkin, «Los Progresistas de California, con el presidente Theodore Roosevelt animándolos disimuladamente desde la banda, fueron los causantes del espectáculo violento y profundamente polarizado que se desencadenó en la ciudad, cuya población necesitaba, más que nada, una tregua política que les permitiera emprender la recuperación».[94]

El consejo de la ciudad tomó algunas medidas menores en infraestructuras de seguridad y la reconstrucción se realizó a toda velocidad, sin desarrollar nuevas normativas urbanísticas y estándares de edificación. Talaron los bosques de la costa del Pacífico, hasta el estado de Washington, e hicieron trabajar hasta la muerte a miles de caballos. La ciudad de San Francisco volvió a emerger con las mismas instituciones, injusticias y cismas de antes: extraordinaria en ciertos aspectos y perfectamente ordinaria en otros. En las disputas políticas se reflejaba la forma habitual de hacer negocios, basada en juegos de poder, corrupción y obsesión por el beneficio propio.

¿Qué fue del momento en el que todo había cambiado? ¿Cuáles fueron sus consecuencias invisibles, las más poderosas? ¿Cuál es la medida de un evento que afectó, como mínimo, a un millón de personas? ¿Qué fue de las diferencias inconmensurables, de las nuevas posibilidades abiertas y de las congojas que le cambian el rumbo a la vida? ¿Es posible que estos acontecimientos den forma a actores aparentemente irrelevantes que tienen, con el tiempo, un impacto incalculable? ¿Es posible que sus verdaderas consecuencias sean imperceptibles en un primer momento, que se desarrollen en la sombra durante décadas y lleguen a afectar a millones de personas? Hay eventos que siembran semillas y solo producen frutos mucho tiempo después.

Dorothy Day tenía ocho años y medio cuando se produjo el terremoto. Era una niña singular, introspectiva, la tercera hija de un periodista especializado en carreras de caballos; hoy, casi tres décadas después de su muerte, es venerada como fundadora de un movimiento radical que cuenta

con más de un centenar de centros activos solo en Estados Unidos y tiene abierto un proceso de beatificación dentro de la Iglesia católica. No le interesaban los placeres y los pesares que ocupaban el tiempo de los niños y niñas de su edad, prefería devorar libros y visitar ocasionalmente las iglesias y las religiones de sus vecinos. Era una niña de férrea voluntad, llena de anhelos. A los ocho años, el temor a Dios, como «un gran bramido que crecía y se acercaba cada vez más, hasta que me despertaba sudando por el miedo, llamando a gritos a mi madre», se le mezcló con los recuerdos del terremoto: «Aquel rugido intenso, tan intenso como el miedo a la muerte, me hacen pensar ahora que su origen debió estar en el terremoto». [95]

El terremoto en sí, cuenta, «comenzó con un profundo estruendo, al que poco después le siguieron los temblores, y la tierra se convirtió en un mar embravecido que golpeaba contra nuestra casa».[96] Su padre sacó a sus dos hermanos mayores de casa, su madre fue a por la hermana pequeña y a Day la dejaron zarandeándose en una gran cama de metal que recorría, de un lado a otro, el hogar familiar en Oakland. Sentiría un segundo temblor al comprender las consecuencias sociales del terremoto. En la década de los años treinta, escribió: «Mi recuerdo más nítido del terremoto es la calidez humana y el afecto mutuo y generalizado que le sucedió. Durante días, los refugiados salían de San Francisco y acampaban en el Idora Park y en el hipódromo de Oakland. La gente venía en pijama y camisón. Había recién nacidos. Madre y el resto de los vecinos pasaron días y noches enteros preparando comidas calientes. Regalaron toda la ropa que no era imprescindible. Lo dieron todo y no pensaron en el mañana. Recuerdo que, mientras duró la crisis, la gente se profesó amor mutuo».[97]

El amor en práctica

«Mientras duró la crisis, la gente se profesó amor mutuo», eso es algo que Day no olvidaría jamás. Dedicaría toda su vida a realizar y consolidar la fuerza práctica de ese amor, orientado hacia las necesidades de los pobres y la creación de una sociedad más justa y generosa. Para ella, el amor no era una posibilidad abstracta, sino una realidad plenamente vivida durante el terremoto y otros momentos de profunda vinculación social. Tenía un largo camino por delante. La familia llevaba solo unos pocos años en Oakland, pero tras el terremoto vendió el mobiliario y puso rumbo a Chicago. Se instalaron en un pequeño piso encima de una taberna y pasaron de ser clase media a vivir en la pobreza, cenando plátanos podridos y tostadas y familiarizándose durante años con la miseria y los pobres que les rodeaban. Ya durante sus años de instituto, cuenta: «Yo no quería que unas pocas personas fueran amables con los pobres, solo unas pocas, las de mentalidad misionera, digamos, la gente del Ejército de Salvación. Yo quería que todos lo fueran. Quería que todos los hogares tuvieran la puerta abierta al cojo, al tullido, al ciego, igual que en San Francisco tras el terremoto. Solo en esa clase de momentos la gente vivía de verdad, solo entonces amaba de verdad a sus hermanos. Para mí, la riqueza de la vida se encontraba en ese amor, pero no tenía la menor idea de cómo llegar a él».[98]

Day creció anhelando a Dios y el amor compasivo hacia los desfavorecidos. No heredó ninguno de esos anhelos de sus padres, que jamás se inmiscuyeron en política ni en religión. Reconciliar ambos sería su gran desafío. Deseaba mitigar el sufrimiento de los pobres, pero también veía algo sagrado en la pobreza. En su autobiografía, escribe: «Una tarde, sentada en la playa, leí un libro de ensayos de William James y di con estas líneas: "Uno se pregunta si un renacimiento de la creencia de que la pobreza es una vocación religiosa que vale la pena no implicaría 'la transformación del valor militar' y la reforma espiritual que nuestro tiempo está necesitando más. Entre los pueblos de habla inglesa, especialmente, vuelve a ser necesario que se entonen con valentía alabanzas de la pobreza […].

Incluso hemos perdido el poder de imaginar lo que la antigua idealización de la pobreza podía haber significado: la liberación de las ataduras materiales, el alma insobornable, la indiferencia viril hacia el mundo; resolver las propias necesidades por lo que se es o se hace y no por lo que se posee, el derecho a desaprovechar la vida irresponsablemente en cualquier momento”».[99] La novela *La jungla* de Upton Sinclair le mostraría la realidad invisible de los pobres en el mismo Chicago, y eso «me hizo sentir que, en adelante, mi vida había de unirse a las suyas, que sus intereses serían los míos; había recibido una llamada, una vocación, una dirección para la vida».[100]

El empleo del lenguaje religioso no es casual. Había pasado toda su vida, hasta que se convirtió al catolicismo poco antes de cumplir treinta años, anhelando la conexión de la oración, el cobijo de la iglesia y ese poderoso sentido que ofrecía la religión: que existiera algo más grande y místico que la vida ordinaria y la política revolucionaria. Sin embargo, la religión no le resultaba compatible con la otra parte de su vida, la del radicalismo estadounidense de principios del siglo XX, y los radicales parecían los únicos capaces de comprender las necesidades de los pobres. Day era ya, indiscutiblemente, una radical. Una mujer alta, imponente, de mandíbula poderosa, piel blanca, pelo negro cortado al estilo *bob*, de pasos decididos y opiniones firmes, alguien que, como tantos jóvenes, estaba compuesta por múltiples fragmentos que no conseguía armar del todo. Se unió a los anarquistas, a los comunistas, a las feministas, a toda clase de revolucionarios, colaboró en sus periódicos, se manifestó con ellos en Washington, bebió y bailó con ellos en los bares, fue a prisión con ellos e imaginó con ellos en qué podría convertirse el mundo, en qué habría de convertirse.

Se enamoró de muchas cosas. Y utiliza intencionalmente ese término, amor, para describir objetos de un entusiasmo y una devoción que nada tienen que ver con el amor romántico y erótico. En *La larga soledad*, la

autobiografía que publicó cumplidos ya los cincuenta años, recuerda: «Había nacido un bebé en mayo. Fue por entonces cuando me enamoré —tenía catorce años— y ese primer amor resulta inmensamente dulce».[101] El amor se lo profesaba al director de una banda musical que vivía en su misma calle, con el que nunca habló. Continúa: «El amor que sentía hacia mi hermano recién nacido fue tan profundo, tan imposible de olvidar, como ese primer amor. Los dos parecían ir de la mano».[102] En 1917, cuando estaba a punto de cumplir los veinte años, tuvo lugar la Revolución rusa, y Day se unió a los miles de personas que cantaban y celebraban en el Madison Square Garden. «Ahora estaba enamorada de las masas. No recuerdo que fuera capaz de formular en palabras o racionalizar ese amor, pero me reconfortaba, me llenaba el corazón».[103] Y un amor condujo a otro. De Forster, el hombre al que amó profundamente durante diez años, dijo: «Siempre he sentido que fue la vida a su lado lo que me trajo una felicidad natural, lo que me condujo hasta Dios. Su amor ardiente hacia el conjunto de la creación fue lo que me llevó al Creador de todas las cosas».[104] Y esa cercanía a Dios fue, precisamente, lo que la llevaría a romper su matrimonio civil con el impío Forster.

El mapa de los parajes del amor

Hay muchos amores posibles. Sin embargo, carecemos de lenguaje para referirnos a ellos. Hoy, con la concepción de la psique humana dominada por el entretenimiento, el consumismo y la cultura terapéutica —esa amalgama de ideas sacadas de la psicología pop y de múltiples tipos de terapias—, nos limitamos a contemplar su dimensión personal y privada, excluyendo casi todo lo demás. El propio enfoque de la psicoterapia tiende a dejar fuera parámetros como el alma, el creador, la ciudadanía, todos esos aspectos del ser humano que quedan de puertas para fuera. La terapia convencional, que puede resultar verdaderamente admirable y muy

necesaria en momentos de crisis personal y de sufrimiento, presenta una visión del yo bastante incompleta. Resulta limitada como guía para comprender la multiplicidad de las posibilidades humanas. Puede ayudarnos a afrontar dolores y penas personales, pero en términos generales tiene poco que decir sobre la sociedad y el papel que desempeñamos en ella. La mayoría de las veces, ni siquiera se plantea alejarse de lo puramente personal y salir al mundo para ganar perspectiva. No tiene herramientas para diagnosticar a quienes padecen alienación social o no le encuentran sentido a la vida o sufren algunas de las múltiples anomias no relacionadas con la experiencia familiar o erótica. Tiende más a promover adaptaciones personales que a la transformación social (en los años cincuenta, por ejemplo, la psicología se ocupó de que las mujeres aceptaran su estatus de amas de casa, desplegando los recursos de la terminología freudiana para condenar sus anhelos de poder, de independencia, de dignidad o de mayor relevancia en la vida pública). Ese confinamiento de los deseos y de las posibilidades en el ámbito privado también le sirve al statu quo: el ciudadano queda eximido de responsabilidad social y no se contempla la necesidad de forjar vínculos o de cambiar la sociedad.

Buena parte de la cultura popular se alimenta de esa noción exclusivamente privada del yo. En una película reciente, los activistas que la protagonizan parecen oponerse al Gobierno por culpa de problemas irresueltos con sus padres. Como si la única esfera aceptable de lo humano fuera la personal, como si no hubiera razones legítimas para participar en la vida pública, como si hacerlo fuera un acto inmaduro, de emoción ciega, una traslación de las verdaderas fuentes del apasionamiento. ¿Y si el Gobierno estuviera acabando con otras vidas, o con la tuya propia, y nos condujera a un futuro devastador? ¿Y si el sueño de un mundo mejor, o el sueño más sencillo de un mejor sistema de transportes, por ejemplo, fuera una pasión legítima? ¿Y si tu propia concepción del yo resultara tan amplia que el compromiso idealista con el mundo exterior desempeñara un papel

fundamental en el propio bienestar? Oscar Wilde pedía mapas del mundo en los que apareciera Utopía. ¿Dónde están los mapas de la psique humana que dan cuenta del altruismo, del idealismo o de algunos de sus principios, la parte utópica de la mente, el alma en toda su amplitud? En su libro *Sueños árticos*, Barry Lopez dice de los balleneros que en 1823 faenaban en los confines septentrionales del mundo: «Se sentían exaltados bajo la luz constante y los embargaba un sentido de satisfacción y de mérito, debido en parte a lo arduo de su trabajo».[105] La frase nos resulta sorprendente, pues considera los cometidos y los placeres humanos en términos muy distintos a los que estamos acostumbrados. El trabajo ofrece mérito, de la luz nace el júbilo, y el mundo se hace más rico, exuberante, incluso para hombres que faenan sin descanso en mares fríos y peligrosos, lejos de su hogar.

No tengo televisión. Durante muchos años, cada vez que encontraba una en hoteles y moteles, el aparato me atraía como una especie de fruto prohibido. La encendía y pasaba por los diversos canales y a veces me quedaba hipnotizada con alguna comedia de situación, constantemente repetidas en los canales por cable. En el mundo que aparecía en la pantalla no existía el intenso dolor de la pobreza, de la enfermedad, de la muerte, ese dolor que permite poner otros problemas emocionales menores en perspectiva; era un mundo sin ideales, en el que no se abrían grandes posibilidades ni se libraba más batalla que la de satisfacer unas necesidades casi siempre profundamente egoístas (todos los conflictos se producían entre los mismos personajes, perpetuamente acompañados de risas enlatadas). Si algún personaje aspiraba a algo más, se dejaba en evidencia su locura; incluso el amor romántico era siempre un acontecimiento risible, de tan absorto en sí mismo, de tan fantasioso o lascivo. Cierta versión de la condición humana la establecen hoy la cultura terapéutica y las comedias de situación. Y no es que verlas me provocara arrebatos de superioridad moral, sino que me hacían sentir horriblemente mal (al final, en esos hoteles siempre podía encontrar una película clásica, o poner el canal

meteorológico, con su inagotable reserva de catástrofes espectaculares, o *Los Simpson*). Me ocurría lo mismo con ciertas novelas semiliterarias de éxito que parecían recular en el último momento, como temerosas de recorrer el inagotable espectro de las posibilidades humanas. Como si las habitaciones donde viven sus personajes no tuvieran ventanas o, aún más aterrador, no hubiera nada fuera de esas ventanas. Esas obras nos relegaban a lo puramente personal, que no es un hogar acogedor al que volver desde la política de Day o las marinas de Lopez. No es un refugio en el centro del mundo, sino todo lo que queda de él: una cárcel.

El mundo real, sin embargo, es vasto y fértil y esos otros amores nos guían hacia su inmensidad. La vida pública y política a menudo se nos representa como una fuerza, un deber. Ocasionalmente, como un temor. Pero también puede ser una dicha. El ser humano que reconocemos al leer, por ejemplo, los *Derechos del hombre* de Thomas Paine o la autobiografía de Nelson Mandela es mucho más rico que esta criatura de vida familiar y erótica. Ese ser posee un alma, una ética, unos ideales, una oportunidad para el heroísmo y para participar en la historia, un conjunto de motivaciones basadas en unos principios. Paine dice que la naturaleza «no solo ha obligado al hombre a entrar en la sociedad mediante toda una diversidad de necesidades que se pueden satisfacer mediante la ayuda recíproca de unos a otros, sino que además ha implantado en él un sistema de afectos sociales que, pese a no ser necesarios para su existencia, son indispensables para su felicidad. No hay periodo de su vida en que deje de intervenir su amor a la sociedad. Este comienza y termina con nuestro ser». [106] Sin embargo, en la configuración habitual de lo que somos y lo que habríamos de desear, no hay sitio para ese amor y esa felicidad. Son aspectos de la existencia para los que carecemos de lenguaje. Y ese lenguaje que nos falta es, precisamente, el que nos permitiría expresar lo que sucede en el desastre.

La experiencia, en cualquier caso, se produce. Una y otra vez he visto cómo la gente participaba en ella, encendiéndose de dicha. Que no podamos describirla con palabras no nos impide experimentarla, solo nos impide comprenderla y crear algo a partir de ella. En 2003, durante los días previos a la declaración de la guerra de Irak, hubo protestas multitudinarias. Yo estuve en ellas. Pese a que allí se defendía una postura política particular, la expresión en la cara de la gente no era de confrontación. La muchedumbre —en una de las marchas a las que asistí había doscientas mil personas, y ese fin de semana se manifestó gente en los siete continentes (pues varios científicos lo hicieron desde la Antártida)— emanaba felicidad y animación. Era como si hubiéramos encontrado algo que anhelábamos desde hacía tiempo, una oportunidad para hablar, para tener voz, para sentir el poder de nuestra unión, para sentir que importábamos, que podíamos entrar en la historia, que no éramos meros espectadores,

Resultaba emocionante ver la alegría y el idealismo reflejados en tantos miles de rostros. Y resultaba desconcertante saber que esa que no era sino la experiencia de la ciudadanía, de la participación en la vida pública, de la vinculación con los desconocidos que caminaban a nuestro lado y, así, con esa abstracción que llamamos sociedad, nos parecía extraordinaria. Volví a vivirla, de forma aún más generalizada e intensa, durante el triunfo en las elecciones de Barack Obama. Por todo el país y en otras partes del mundo había gente llorando, repentinamente aliviada de un dolor de siglos, presa de una esperanza que siempre les pareció inalcanzable. La ola global de emoción tenía que ver con un profundo y aletargado apasionamiento por la justicia, la plenitud de sentido vital, el bienestar de los demás, el destino de las naciones. Así es como deberíamos sentirnos en democracia, siempre. Sin embargo, en demasiadas sociedades y naciones resulta una emoción ciertamente insólita. Podemos encontrarla, a veces, en el desastre, y su efecto es tan hondo que la gente lo recuerda, desde el Blitz de Londres al derrumbe de las Torres Gemelas, con una extraña emoción arrebatada.

La mayoría de nosotros anhelamos este tipo de vida social democrática, la voz, la pertenencia; un propósito y un sentido vitales que no se limiten al ámbito personal. Deseamos ampliar nuestros límites, ensanchar el mundo. Se trata, en parte, de aquella seducción de la guerra contra la que nos previno William James, pues, en la guerra, la gente comparte una noción de causa común, de sacrificio, de entrega a algo más grande que ellos mismos. Chris Hedges se enfrenta a la misma cuestión en su libro *La guerra es la fuerza que nos da sentido*: «Esta es la intensa atracción de la guerra: que, a pesar de toda su destrucción y su carnicería, puede ofrecernos aquello que anhelamos. Puede darnos una meta, un sentido, una razón para vivir. Solo cuando nos encontramos en el fragor del conflicto se nos manifiesta la superficialidad y el carácter insípido de nuestras vidas. Los asuntos más triviales dominan nuestras conversaciones y, cada vez más, las conversaciones en los medios de comunicación. Y la guerra es un elixir muy tentador. Nos da determinación, nos proporciona una causa. Nos abre las puertas de la nobleza».[107] Lo que nos lleva de nuevo a la pregunta de James: ¿cuál es el equivalente moral a la guerra? No el equivalente a la carnicería, a la xenofobia, a la brutalidad, sino aquel que puede proporcionarnos su misma urgencia, su plenitud de sentido, su solidaridad. ¿De dónde puede surgir ese «temperamento cívico» al que se refería? Los aspectos de la vida pública que permiten la irrupción de esa emoción son numerosos; en algunos casos emerge de forma sutil, casi imperceptible, como saben los activistas de ciertas causas, los comprometidos con ciertas comunidades, y en otros, de manera dramática, como atestiguan quienes han experimentado la solidaridad y la suspensión de la normalidad, casi bélica, de una gran catástrofe o de periodos turbulentos. Tal extremo de la dicha únicamente es accesible en situaciones extremas, en grandes acontecimientos públicos y momentos históricos. Sin embargo, cuando la vida ordinaria es lo suficientemente extensa y profunda, las olas de esa experiencia pueden llegar a lamer sus playas.

Hay otros amores más allá del estrictamente individual. La exuberancia del mundo constituye un bálsamo para las penas personales, y todos contribuimos a ella mediante la pasión del idealismo y el compromiso. La plenitud del sentido hemos de buscarla fuera, no la llevamos integrada. Las tareas a las que nos entregamos en las catástrofes suelen restaurarla. El escritor Stephen Doheny-Farina, acordándose de la gran tormenta de hielo que paralizó y dejó sin luz a buena parte del noreste de Estados Unidos y Canadá en 1998, dice: «En todos los desastres hay unos peligros particulares, pero, en muchos sentidos, el impacto de la tormenta de hielo no fue tanto una catástrofe, que golpea y se va, como un repentino cambio en la forma en que debíamos vivir […]. Y durante ese proceso asistimos al desarrollo de un fenómeno fascinante: al caer la red eléctrica vino a ocupar su lugar una vibrante red de vínculos sociales, formales e informales, organizados y casuales, públicos y privados, oficiales o improvisados». Viviría con tanta emoción esos días que, cuando la luz volvió y él retomó la preparación de sus clases en la facultad, descubrió: «El trabajo me resultaba ajeno. Era como si, durante esas dos semanas, hubiera cambiado de profesión, ya no era profesor, sino hombre para todo: torpe, sí, manazas, puede, pero capaz de aprender cualquier habilidad, incluso el funcionamiento y mantenimiento del motor de un generador de dos tiempos. De repente, volvió a irse la luz de casa. Me levanté a toda prisa y miré por la ventana para ver si era un apagón general. Empecé a llamar por teléfono a la gente. Se había ido en todo el pueblo. Me sentía vivo: como si toda la energía que le faltaba a la red eléctrica fluyera dentro de mí».[108]

El impacto de Day

Entre esos otros amores están los principios, las ideas; Dorothy Day describe también sus sentimientos hacia los libros de Dostoyevski, De Quincey y Dickens como una gran pasión y una parte esencial de su vida.

Day creía que «la gente tiene una intensa necesidad de reverencia, de adoración, de devoción; es una necesidad psicológica de la naturaleza humana que debemos tener siempre en cuenta. No queremos admitir que las personas, por sí solas, no nos traen plenitud».[109] Nos hace falta algo más. En su opinión, ese algo más incluía el amor a Dios y la práctica religiosa. Y así, después de un largo periodo de desasosiego e indecisión, abandonó a su compañero, al que amaba, para bautizar a su hija, entrar en el seno de la Iglesia católica y sentir que por fin se liberaba, a su vez, de aquella larga soledad. Sin embargo, también había dejado atrás la vida con los radicales, y eso la llevaría a un nuevo dilema. «Qué pequeño, qué raquítico se ha vuelto mi trabajo desde que me he hecho católica, pensé. ¡Qué personal, qué egocéntrico, qué falto de comunidad de cualquier tipo!».[110] Regresó entonces a Nueva York y volvió a trabajar como periodista, cubriendo, un año después de su conversión, una de las marchas contra la pobreza de Washington, en el momento en que la Gran Depresión se había extendido por todo el país. Se sentía aislada, desvinculada. Hasta 1932, año en el que conoció al campesino francés Peter Maurin, cuyo radicalismo solo podía compararse, en magnitud, a la devoción de Day. Le cambió la vida.

Él la estaba esperando en su apartamento y juntos hallaron un propósito que ninguno de los dos podría haber realizado por sí solo. Day lo describió como «un genio, un santo, un agitador, un escritor, un intelectual, un hombre desamparado y un mendigo zarrapastroso, todo en uno».[111] Maurin no despertaba el mismo entusiasmo en mucha otra gente, pues, autodidacta, se dedicaba a explicarle la vida a todo el mundo, en cualquier circunstancia; sin embargo, su fe inquebrantable en el proyecto mutuo le permitió a Day dedicar todas sus energías, que eran muchas, a llevarlo a cabo. Comenzaron durante las fiestas de mayo de 1933. Habían sacado a la venta un periodicucho de a céntimo —tenían ya publicadas dos mil quinientas copias del primer número— donde predicaban una mezcla de pacifismo, solidaridad con los pobres, reforma social y la práctica de la

bondad como acto de fe. Lo llamaron el *Catholic Worker* [El trabajador católico], en parte como remedo del popular *Communist Daily Worker* [Diario del trabajador comunista], pero también para enfatizar que el trabajo y los obreros eran parte esencial de su proyecto. Day y Maurin eran colaboradores habituales y alrededor de ellos empezó a congregarse un variopinto grupo de escritores, ilustradores y vendedores de periódicos. Algunos estaban sin hogar y otros no tenían más ingresos que los que recibían del periódico, así que el paso lógico fue convertir el *Catholic Worker* en algo más, un movimiento que abrió «casas de hospitalidad» para alojar a esos y a mucha otra gente, desposeídos y desplazados. Buscaron instalaciones en diferentes zonas de Nueva York y terminaron instalándose en el barrio del Bowery, famoso por su ambiente marginal, y su población de hombres y mujeres curtidos.

En 1939, el movimiento del Trabajador Católico ya no estaba enteramente bajo su control; de su modelo habían surgido veintitrés casas de hospitalidad, dos granjas y múltiples grupos de estudio por todo el país. La circulación del periódico se había disparado: dos años después de su fundación distribuían ciento diez mil copias; en 1939 eran casi doscientas mil. Day y Maurin no creían en el New Deal en que había desembocado la política radical y las necesidades radicales de la Gran Depresión; ellos pensaban que «contra la usurpación estatal de todos los servicios de los que podía encargarse el auxilio mutuo, había de practicarse la misericordia». [112] Querían que los pobres satisficieran personalmente sus necesidades, que participaran en su propio amparo y, a través de esa participación, se hicieran miembros de la comunidad. El Estado, sin embargo, les había privado de ese deber: Day siempre fue una anarquista, alguien que creía que el individuo había de poseer cuanta autonomía pudiera y el Estado, desempeñar el papel más reducido posible. Tanto ella como Maurin estaban influenciados por la noción de «personalismo» del filósofo francés Emmanuel Mounier, basada en la consideración de las personas como

individuos y no como miembros de una clase, y en el principio de que uno ha de hacerse personalmente responsable de los problemas sociales. También fue pacifista: en la grandiosidad bélica no veía más que miles de asesinatos injustificables. Eso llevó a que el movimiento perdiera apoyos durante la Segunda Guerra Mundial, y, también, a que los recuperara durante la guerra de Vietnam.

Day condenaba a los católicos que afirmaban amar a Dios, pero que no lo encontraban en los pobres y los necesitados. Para ella, sus dos amores eran el mismo amor. Hablaba de la «solidaridad que me llevó a comprender, gradualmente, la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, por la que todos les pertenecemos a los demás».[113] La Iglesia católica se refería a las «obras de misericordia corporal», entre las que se encuentran alimentar a los hambrientos, vestir a los desnudos, dar cobijo al que no tiene casa, visitar a los enfermos y enterrar a los muertos, obras que el Trabajador Católico se esforzaba por realizar, tanto en su vertiente más radical como en la más devota, junto a las obras de misericordia espiritual, como instruir al ignorante, aconsejar al que duda, amonestar al pecador, reconfortar al afligido y rezar por todos. Las obras de misericordia habían tenido más peso social durante la Edad Media, cuando las grandes órdenes religiosas se encargaban de los hospitales y la caridad era una de las obligaciones religiosas del individuo. Y verdaderamente hay algo medieval en Day, en su rostro adusto, su voluntad indómita y su enorme capacidad para simplificar problemas complejos. Únicamente su devoción apaciguaba a las autoridades eclesiásticas, que observaban con recelo la retórica y las prácticas radicales del Trabajador Católico.

En el centro de la obra de Day se encuentra la idea de comunidad. Las casas de hospitalidad eran una suerte de comuna, donde se acogía a los pobres y los trabajadores más veteranos se encargaban del cuidado de los residentes y de otros necesitados. *Los pobres* es un término suave para referirse a la plétora de individuos en situaciones de crisis, alcoholismo,

drogadicción y enfermedades mentales que se daban cita allí, entonces y ahora, si bien una de las casas del Trabajador Católico cerca de San Francisco acoge principalmente a inmigrantes que trabajan en la agricultura. Maurin había crecido en una granja y soñaba con que los pobres pudieran regresar al campo, donde producirían comunalmente sus alimentos, fuera de la economía financiera. El Trabajador Católico gestionaba dos granjas, pero su actividad productiva era más bien risible, pues a los individuos que enviaban allí no siempre les apetecía seguir la dieta sencilla que les proponían ni realizar un trabajo tan duro sin jefes que les obligaran. Day y Maurin deseaban evitar lo sucedido con la comida tras el terremoto de 1906, cuando la institucionalización convirtió a los hambrientos en consumidores pasivos, impidiéndoles participar en su propia supervivencia. El empoderamiento supuso cierto nivel de caos e incertidumbre, pero siempre tuvieron claro que el alma de los pobres no solo vivía de pan, que el poder y las posibilidades que se abrían debían ser compartidos.

Aunque no todos los desastres dan pie a transformaciones sociales, sí pueden provocar cambios en los individuos, que luego tendrán un impacto decisivo en la sociedad. La Gran Depresión puso en marcha grandes reformas económicas y sociales, desde cambios en el sistema bancario y en la economía a los servicios sociales que implantó el New Deal. También fue el escenario catastrófico sobre el que Dorothy Day creó un equivalente perdurable a ese breve momento de solidaridad y generosidad que había vivido en otro desastre, a los ocho años. El Trabajador Católico fue su respuesta a la pregunta de cómo prolongar el vínculo social, la unión entre sus compromisos radicales y sus anhelos espirituales. Más de un siglo después de que el terremoto emocionara a una niña de Oakland, el movimiento sigue en pie, ayudando aún a los desposeídos, a los marginados, a los incapacitados. Muy pocos elegirían dedicar su vida de manera tan exclusiva e intensa a esos otros amores. La vida de Dorothy

Day, sin embargo, no es más que una versión extrema y firme del altruismo que emerge en el desastre.

Cuando era pequeña, solía pasar las tardes de verano jugando a «luz verde, luz roja» en una gran explanada. Alguien se colocaba en un extremo y gritaba «luz verde», y todos avanzábamos hasta que le oíamos gritar de nuevo, «luz roja». El desastre tiene algo en común con aquel juego, en el que todo el mundo es repentinamente libre de correr en la dirección que considere oportuna, más rápido y con más intensidad que en otros momentos. En 1906, los habitantes de San Francisco no se convirtieron en algo distinto a lo que siempre fueron. El general Funston dio rienda suelta a sus miedos y a su creencia en la legitimidad de la violencia, poniendo al Ejército a su servicio. Las autoridades de la ciudad se ocuparon de sacar adelante sus propios planes para enriquecerse y obtener mayor poder; algunas, por el camino, cumplieron con su deber de servicio público. Hubo casos de ciudadanos pudientes asustados por el descontrol de la población y otros que quisieron formar parte de esa población. La gente corriente no tuvo tanto impacto individual, pero su efecto como colectivo en los momentos posteriores a la catástrofe fue enorme. Pauline Jacobson se entregó a la compañía de las masas y vio reforzada su consideración positiva de la naturaleza humana, igual que Jack London, Mary Austin y William James. Anna Amelia Holshouser, como Thomas Burns, el agente Schmitt, su mujer y sus hijas y tantos otros hizo gala de una enorme generosidad y capacidad de improvisación. Hubo quien se aprovechó de las oportunidades para apropiarse de bienes y mercancías desprotegidos, pero cualquier saqueo que se produjera palidece en comparación con los regalos y los gestos de altruismo que se extendieron entre los escombros de la ciudad. Muchos creen que, en el desastre, las personas nos convertimos en algo diferente a lo que somos —seres desamparados, o brutales e inclementes, según los principales mitos— y hasta hay quien piensa que esa es nuestra auténtica naturaleza, revelada al derrumbarse la superestructura

de la sociedad. Pero la mayor parte del tiempo seguimos siendo quienes somos, libres de actuar, normalmente, a partir de lo mejor que llevamos dentro, no de lo peor. Tras las rutinas y los hábitos del día a día hay más belleza que brutalidad.

---

[93] En Fradkin, *The Great Earthquake*, p. 328.

[94] *Ibid.*, p. 306.

[95] Dorothy Day, *The Long Loneliness: The Autobiography of Dorothy Day*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997, p. 20. Existe versión en castellano: Dorothy Day, *La larga soledad,* Maliaño, Cantabria, Sal Terrae, 2000. Trad. cast.: Ramón Ibero Iglesias.

[96] *Ibid.*, p. 21.

[97] Dorothy Day, *From Union Square to Rome,* Maryknoll, Nueva York, Orbis Books, 2006, p. 24.

[98] Day, *The Long Loneliness*, p. 39.

[99] *Ibid.*, p. 118. La cita de William James está tomada de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1999. Trad. cast.: Francisco Yvars.

[100] *Ibid.*, p. 38.

[101] *Ibid.*, p. 30.

[102] *Ibid.*, p. 31.

[103] *Ibid.*, p. 46.

[104] *Ibid.*, p. 134.

[105] Barry Lopez, *Sueños árticos*, Madrid, Capitán Swing, 2018, p. 38. Trad. cast.: Mireia Bofill.

[106] Thomas Paine, *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 217. Trad. cast.: Fernando Santos Fontela.

[107] Chris Hedges, *War Is a Force That Gives Us Meaning*, Nueva York, Anchor Books, 2003, p. 5. Hay traducción al castellano: *La guerra es la*

fuerza que nos da sentido, Madrid, Síntesis, 2003. Trad. cast.: Feliciano Alcover García-Tornel y Elena Espinosa Ruiz.

[108] Stephen Doheny-Farina, en «The Grid and the Village», *Orion*, otoño de 2001, disponible en http://www.orionmagazine.org/index.php/articles/article/90/.

[109] Day, *The Long Loneliness*, p. 165.

[110] *Ibid*.

[111] En William D. Miller, *Dorothy Day*: *A Biography,* San Francisco, Harper and Row, 1982, p. 228.

[112] Day, *The Long Loneliness*, p. 185.

[113] *Ibid.*, p. 147.

II

DE HALIFAX A HOLLYWOOD: EL GRAN DEBATE

06

Samuel Prince y el príncipe: La explosión de Halifax y sus efectos

La explosión

El 6 de diciembre de 1917, unos minutos después de las nueve de la mañana, Gertrude Pettipas se asomaba a una ventana abierta al puerto de Halifax, Nueva Escocia, para contemplar las llamas que salían de uno de los cargueros. Instantes después, el carguero explotó. «Surgió una enorme bola de humo negro, a cien o ciento cincuenta metros de altura, y de ella brotaron fulgurantes llamas de un rojo cárdeno. Era una visión a la vez magnífica y aterradora […]. Una cegadora ráfaga de fuego salió despedida por los aires, a más de un kilómetro. Mi impresión fue que cubría todo el cielo. No podía mirar. Inmediatamente, sentí un golpe en la cara que me lanzó con una fuerza extraordinaria al otro lado de la habitación. Caí al suelo al dar contra la pared. La casa se tambaleó, se estremeció, y la explosión reventó puertas y ventanas»[114] La Primera Guerra Mundial llamaba a la puerta de esta tranquila y pequeña ciudad portuaria, donde hacían escala los soldados y los suministros antes de partir rumbo al frente europeo. Muchos pensaron en aquel momento que los alemanes les habían invadido. Se trataba, en realidad, de un accidente entre dos barcos, uno de los cuales iba cargado con una enorme cantidad de explosivos. Hasta la

llegada de las armas nucleares, sería la mayor explosión jamás provocada por el hombre.

Esa mañana, en el largo y estrecho canal que daba acceso al puerto de Halifax, el barco noruego *Imo*, con bandera de «Socorro belga», había hecho un giro poco habitual, como si intentara superar al *Mont Blanc*, cargado de armamento y municiones, por el lado equivocado. El *Mont Blanc* envió todo tipo de señales, pero los dos barcos fueron incapaces de ponerse de acuerdo para realizar con éxito la maniobra. El *Imo* iba demasiado rápido e impactó contra el costado del *Mont Blanc*, abriendo una brecha en el casco. Este llevaba en su interior casi tres mil toneladas de explosivos, aceite altamente inflamable, algodón pólvora, benzol y ácido pícrico. Debía incorporarse a un convoy rumbo a Francia. A causa del impacto, parte del cargamento empezó a arder y el fuego se extendió hacia los materiales más inestables. Durante las labores de estibación en Nueva York, se habían tomado algunas precauciones; el casco de hierro estaba recubierto de tablones de madera asegurados con clavos de cobre para evitar las chispas y a la tripulación se le había prohibido fumar en la mayoría de las zonas del barco, incluyendo la cubierta, donde se encontraban los barriles de combustible. En todo caso, la carga era muy peligrosa. La colisión provocó un incendio que empezó a extenderse. Solo la tripulación a bordo era consciente de la gravedad de las consecuencias e, incapaces de advertir a nadie, evacuaron el barco. Este viró, sin nadie que lo controlara, hacia la orilla, mientras llamas de más de cien metros se clavaban en el cielo, y poco después se le vio volar por los aires, impulsado por la fuerza de las tres mil toneladas de explosivos.[115]

La explosión levantó el *Mont Blanc* a más de trescientos metros, pulverizó gran parte del barco y lanzó una lluvia de metralla candente sobre Halifax y Dartmouth, la ciudad al otro lado del estrecho. La caña del ancla, de media tonelada de peso, apareció a tres kilómetros de distancia, y el cañón de una de las armas del barco, a más de cinco.[116] La fuerza de

succión levantó una gran columna de agua, que al caer provocó una ola torrencial de casi veinte metros de altura que arrasó las áreas más próximas. Una columna de humo blanco creció hasta alcanzar los seis mil metros de altura. El benzol restante se mezcló con una nube de agua que provocó una pegajosa lluvia negra a ambos lados del puerto durante varios minutos. La fuerza de la onda acústica hizo que el estallido se escuchara a más de trescientos kilómetros. Un chorro de aire devastador cruzó la ciudad derribando edificios, reventando puertas, ventanas y muros, machacando los cuerpos de quienes estaban más cerca de la explosión, reventando tímpanos y pulmones. A la gente la levantó del suelo y la arrojó contra lo que tuvieran cerca, cuando no se la llevó volando. Partió árboles y postes del telégrafo como si fueran ramitas recién brotadas y redujo barrios enteros a escombros y astillas. Tras el vendaval llegó una inmensa bola de fuego, que abrasó un área de kilómetro y medio alrededor de lo que había sido el *Mont Blanc*, donde no quedaría un solo edificio en pie. Muchos de los que había más lejos también cayeron o fueron pasto de las llamas. El fuego siguió propagándose: un área más de un kilómetro cuadrado quedaría calcinada, mil seiscientos treinta edificios se derrumbaron y otros doce mil recibieron grandes daños. Murieron más de mil quinientas personas, que dejaron tras de sí a viudos, viudas, niños huérfanos y padres desconsolados. Casi nueve mil personas resultaron heridas y multitud de familias quedaron destrozadas. Cuarenta y una personas, tanto adultos como niños, se quedaron ciegas y doscientas cuarenta y nueve perdieron la visión de un ojo o el ojo entero.

Al ver que nada podían hacer para detener las llamas, los tripulantes del *Mont Blanc* corrieron desesperados hacia los botes salvavidas, remaron a toda velocidad hacia la orilla y huyeron de la zona. Desembarcaron cerca del poblado mi'kmaq de Turtle Grove, en la costa de Dartmouth, en la orilla opuesta a Halifax. Una mujer nativa, Aggie March, contemplaba con su bebé en brazos el espectáculo de llamas de intensos colores.[117] Un

marinero pasó a su lado, le quitó al niño y siguió corriendo para resguardarse entre la vegetación. Cuando ella pudo alcanzarlo, él la derribó y saltó para colocarse sobre ella y el niño. Sobrevivieron, pero nueve habitantes de Turtle Grove perecieron y la explosión acabó con el asentamiento indígena que había existido allí desde el siglo XVIII. La explosión reventó decenas de miles de ventanas, incluso a ochenta kilómetros de distancia, y provocó racimos de cristales afilados que se clavaron en las paredes y en los maderos, en la carne y en los ojos de muchos de quienes ese día de invierno observaban, asomados a ellas, los dramáticos sucesos del puerto. En la escuela católica de Halifax, una niña sentada en su pupitre vio cómo las ventanas se combaban hacia ella, como velas al viento, justo a tiempo para agacharse y protegerse de la lluvia de cristales. Donde antes había casas ahora solo se veían montones de madera, con gente atrapada o aplastada debajo. La lluvia de grasa negra bañó a quienes se encontraban fuera de casa, haciéndolos irreconocibles incluso para sus propios familiares, con los que se encontraban en la calle, en los hospitales o cuando iban a buscarlos a las morgues improvisadas.

Dorothy Lloyd, de seis años, se dirigía a la escuela católica de Saint Joseph con sus tres hermanas cuando vieron venir hacia ellas a una mujer con el pelo alborotado, al viento, corriendo y gritando: «¡Dad la vuelta! ¡Dad la vuelta!». Vieron una montaña de humo en el cielo, se detuvieron y la fuerza de la explosión las tiró al suelo. El humo lo cubría todo.

«Dolly, mira cómo vuelan las chimeneas», dijo Dorothy.[118]

Su hermana la corrigió. «No son chimeneas. Son marineros». Mientras las hermanas observaban a los hombres, zarandeados de un lado a otro, la explosión las separó. Dos de ellas aterrizaron en un terreno vacío, rodeadas de pájaros muertos. La explosión hizo que varias personas perdieran sus ropas, incluso las botas que llevaban atadas y los abrigos abrochados, y algunas aparecieron, esa fría mañana de diciembre, desnudas o medio desnudas a casi un kilómetro del lugar en el que se encontraban paseando o

contemplando el incendio en el barco. Las pronunciadas cuestas de la ciudad, asentada sobre una colina que ascendía desde el nivel del mar, impidieron que la gente volara aún más lejos. Algunas personas sobrevivieron a viajes aéreos realmente extraordinarios. El bombero Billy Wells se apresuraba hacia el puerto con el vehículo *Patricia* y lo siguiente que recuerda es volar desnudo con un corte en el brazo que le llegaba hasta el hueso. Una ola cargada de detritos de los muelles le empujó colina arriba y le dejó en una pradera. Pudo recuperarse, pero no todos tuvieron tanta suerte. Los otros siete bomberos de la cuadrilla murieron y, cuando Wells se levantó y empezó a alejarse del lugar en que había aterrizado, vio cuerpos colgando de las ventanas y enredados en los cables del telégrafo.[119]

Muchas de las escenas eran grotescas. A Irene Duggan, de doce años, el viento la había lanzado al aire y le había empalado el brazo en una barra de metal, de la que pendía sobre el suelo. Un soldado consiguió bajarla. Los hermanos y hermanas de Irene que no estaban atrapados bajo los escombros de la casa parcialmente derruida consiguieron sacar a la hermana y a la madre, ambas gravemente heridas.[120] Un soldado que volvía de combatir en la Primera Guerra Mundial dijo que el suceso le «afectó más que cualquier cosa que hubiera presenciado en Francia. Allí uno no ve los cuerpos destrozados de mujeres y niños». A pesar de que estaba de permiso, recuperándose de una punción en el pulmón, realizó veintitrés viajes al hospital para transportar a los heridos.[121]

Una de las hermanas de Dorothy Lloyd quedó atrapada bajo una de las puertas de la escuela, de donde la rescató un soldado, la otra salió ilesa. Las cuatro niñas regresaron a una casa sin ventanas, donde la familia decidió esperar al mayor de los hermanos, hasta que un soldado les obligó a marcharse a punta de pistola. Se dirigieron al parque de Halifax Commons con el resto de sus vecinos y, a mitad de camino, el joven perdido apareció ante ellos, conduciendo un carromato. Las escenas dramáticas no terminarían ahí para Dorothy Lloyd. Vio un círculo de monjas levantándose

y sujetándose los hábitos y descubrió que estaban protegiendo de las miradas a una mujer que, en aquel día gélido, daba a luz en la hierba.[122]

El expreso nocturno de New Brunswick se acercaba a Halifax cuando lo sorprendió la explosión, y el maquinista redujo la velocidad al máximo para detenerlo. El personal y los pasajeros acogieron a los heridos y a las personas que habían perdido sus casas y los transportaron hasta la cercana Truro. Un tren anterior, que debía llegar con trescientos pasajeros, se salvó gracias a que Vincent Coleman, operador ferroviario, corrió a la oficina de telégrafos cercana al puerto, sacrificándose, para enviar un aviso y una despedida: «Parad el tren. Buque cargado con munición arde en muelle 6. Explotará. Creo que este será mi último mensaje. Adiós, compañeros». El telegrama detuvo el tren y permitió pedir ayuda. Él fallecería en la explosión y Canadá aún le recuerda.[123] También falleció Harold Floyd, de diecinueve años, que no salió corriendo y se encargó de enviar por teléfono información de seguridad. Jean Groves, la operadora de telefonía de la central junto al puerto, decidió quedarse a llamar a enfermeras, médicos y bomberos. Tuvieron que obligarla a abandonar el edificio por la fuerza.[124] Médicos, enfermeras y voluntarios trabajaron contrarreloj para salvar las vidas de los heridos. Llegaban vagones atestados de provisiones y de voluntarios, entre los que había equipamiento médico y trabajadores cualificados, y desde el mismo día de la explosión los trenes se llevaron a los heridos, los huérfanos y los desplazados a otras ciudades, donde se ocuparon de ellos.

Los habitantes de la ciudad que no estaban heridos también acudieron a ayudar a sus conciudadanos. Un joven empresario, de nombre Joe Glube, se despertó tras la explosión, vio que su madre y su hermana tenían heridas superficiales y se dirigió con ellas al Commons, siguiendo indicaciones. Después, se desvió para poner tablones en las ventanas de su papelería. Allí comprendería lo terrible de la catástrofe. Abandonó de nuevo el propósito inicial y condujo su Ford de segunda mano hasta los almacenes de

alimentación. Los encontró abiertos, tomados por voluntarios que se encargaban de distribuir los productos. Empezó a hacer viajes de reparto, después, a llevar a los heridos a donde pudieran atenderlos y, finalmente, hizo de chófer para un veterinario que estaba recorriendo las casas de los heridos.[125] La improvisación —nuevos roles, nuevas alianzas, nuevas reglas— es típica de los desastres.

La familia de Dorothy Lloyd no fue la única avasallada por el Ejército: la supervisora del Hospital Infantil se plantó delante de su equipo médico con un corte en la cara y anunció que no permitiría que evacuaran el hospital y les enviaran al Commons, donde los niños corrían el riesgo de morir de frío. Todas las enfermeras la apoyaron.[126] El Ejército estableció un perímetro de seguridad alrededor de la zona afectada, y solo permitían el acceso a personas autorizadas. Por lo general, sin embargo, las labores de auxilio y reorganización se llevaron a cabo sin incidentes, tal vez debido al tamaño relativamente pequeño de la ciudad o a esa disposición a ir todos a una, ese propósito común que había traído la guerra. Algunos de los alemanes que había en la ciudad sufrieron episodios de acoso por culpa del conflicto, pero no parece que hubiera disparos ni hostigamientos graves.

El terremoto de San Francisco se produjo en un agradable día de primavera, aunque las lluvias posteriores dificultaron acampar en el exterior. Las dificultades que trajo la tormenta de nieve y temperaturas gélidas a Halifax poco después de la catástrofe fueron mucho mayores. No es, ni mucho menos, la única diferencia entre ambos desastres. En plena guerra mundial, Halifax se había convertido en una guarnición de soldados, pero estos se pusieron inmediatamente a colaborar con la población y no interfirieron con las autoridades civiles ni molestaron a la ciudadanía (aunque hacían guardia en torno a las zonas devastadas y dificultaron el regreso de muchas personas a sus casas para recoger posesiones y cuerpos). Con frecuencia, se mostraron útiles y generosos. Tenían órdenes de disparar contra los saqueadores, pero, en comparación con lo ocurrido en San

Francisco, no parece que ese tipo de reacciones desquiciadas fuera habitual: el 9 de diciembre, tres días después de la explosión, el jefe de policía informó de que solo tenía constancia de un caso de intento de robo.[127] Tampoco se produjeron demasiados enfrentamientos entre las autoridades y la población. El temperamento cívico y la cultura eran distintos, y aunque hubo grandes dosis de generosidad y valor, no hay constancia de que apareciera nada similar a aquel humor oscuro y la alegría bulliciosa de San Francisco. El número de víctimas por número de habitantes en Halifax fue mucho mayor. Además, una explosión provocada por un error humano, en medio de una guerra y bajo tormentas invernales, resulta mucho más sombría que un terremoto primaveral del que, al menos en sus orígenes, solo la naturaleza es responsable.

Llegaron dinero, provisiones y voluntarios de todo el mundo. La ciudad de Boston fue especialmente generosa. Ante las tormentas, una de las prioridades era guarecerse. La gente se refugió en vagones de carga, en tiendas del Ejército, en las escasas dependencias intactas de sus casas, tras los tablones que ahora cubrían el vano de las ventanas. Los residentes de las áreas rurales cercanas y de las ciudades de toda Nueva Escocia les abrieron las puertas a un gran número de habitantes. Los niños huérfanos o cuyos padres habían sufrido graves heridas fueron adoptados o acogidos, y llegaron propuestas de adopción de todo el continente. Como cuenta Laura MacDonald, oriunda de Halifax, en su historia de la explosión, la sociedad de «Halifax, con su rígida estructura de clases —separadas por religión, estatus económico y país—, quedó brevemente reintegrada. Las madres inglesas, protestantes, que dos días antes ni siquiera se habrían asomado a Richmond, de repente acogían bajo su techo a niños pobres irlandeses, católicos. Los ciudadanos más acomodados invitaron a familias enteras a vivir en sus salones. Soldados y marineros, que tanto temor suscitaban entre la clase media, se convirtieron en héroes. Eran importantes no solo porque estaban organizados y preparados, sino porque no tenían una familia propia

a su cargo. Los adolescentes y los adultos jóvenes también fueron particularmente útiles. Estaban disponibles para recibir instrucciones, podían trabajar durante horas sin dormir y carecían de las responsabilidades de los padres de familia».[128]

El sociólogo

Los sociólogos recuerdan la explosión de Halifax por un hombre, Samuel Henry Prince, habitante de Halifax, cuyo libro sobre la explosión está considerado uno de los textos fundacionales del campo de la sociología del desastre. Prince nació en la cercana New Brunswick en 1883, cursó un máster en Psicología en la Universidad de Toronto y estudió para ordenarse sacerdote anglicano en el Wycliffe College. En el momento en que la explosión destruyó Halifax, él llevaba siete años de coadjutor en la iglesia de Saint Paul y no era la primera catástrofe que vivía. Cuando el *Titanic* chocó contra el hielo del Atlántico Norte y se hundió, Samuel Prince se echó al mar en el *S. S. Montmagny* para recuperar cadáveres y darles sepultura. Cinco años después, tras la explosión en el puerto, convirtió su iglesia en refugio para trescientos cincuenta ciudadanos que acababan de perder sus casas y su congregación sirvió más de diez mil comidas solo en el primer mes.[129] La iglesia estaba situada lo suficientemente cerca de la explosión como para que las esquirlas la alcanzaran, y se dice que aún pueden verse marcas en las paredes.

Es posible que las consecuencias de la explosión espolearan la curiosidad intelectual de Prince, pues dieciséis meses después se matriculaba en la Uuniversidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York, para cursar un doctorado en el novedoso ámbito de la sociología. Presentaría su tesis en 1920, *Catastrophe and Social Change* [Catástrofe y cambio social], una mezcla de lenguaje victoriano anquilosado, tópicos no contrastados y observaciones extremadamente lúcidas. Para su trabajo, Prince parte de la

premisa de que el desastre engendra cambios políticos y sociales, y de una serie de planteamientos acerca de la naturaleza de ese cambio. «La palabra “crisis” es de origen griego y se refiere a un momento de culminación y ruptura, un instante en el que el cambio en un sentido u otro resulta inminente».[130] Compara las crisis que tienen lugar en la vida del individuo con las de una sociedad en momentos catastróficos: «La vida se convierte en metal fundido. Entra en un estado de fluctuación del que debe reponerse a partir de un principio, un credo, un propósito. Se la zarandea, violentamente, tal vez, para sacarla del hábito y la rutina. Se derrumban las viejas costumbres e impera la inestabilidad».[131] En otras palabras, el desastre abre la posibilidad de una transformación en la sociedad, acelera cambios que ya se estaban produciendo o derriba los muros que pudieran contenerlos. Un asesor en planificación urbanística que llegó a Halifax comentó: «El desastre provocó que ciertas cosas, cuya realización estaba aún pendiente y no del todo segura, se produjeran».[132]

En el manifiesto de apertura de Prince, no queda clara la naturaleza de estas transformaciones, cuáles son las cosas pendientes, pese a admitir que si bien «el desastre siempre implica cambio social, no siempre implica progreso».[133] En el área de Halifax, algunos de los cambios duraderos fueron las mejoras en los servicios de salud pública, educación, urbanismo o una mayor implicación en la vida de la ciudad tanto por parte de los ciudadanos como de las autoridades civiles, además de la contratación de mujeres para conducir los tranvías. Más allá de tales fenómenos prácticos, Prince vio «una nueva sensación de unidad a la hora de afrontar problemas comunes». Igual que el hundimiento del *Titanic* incentivó cambios en las políticas de navegación y de comunicaciones náuticas, la explosión produjo nuevos criterios, nuevas leyes, tratados y regulaciones portuarias. La frenética actividad a la hora de atender a los heridos llevó a avances en medicina pediátrica, medicina de emergencia, oftalmología, cirugía de reconstrucción y otras especialidades. Parte del desarrollo económico y

social de la ciudad pudo deberse a las turbulencias de la guerra más que a las de la explosión, pero Prince tiende a adjudicárselo a esta última. Él no analiza la mentalidad de los ciudadanos ni observa las posibles transformaciones individuales o colectivas, políticas o psicológicas, o las consecuencias prácticas que pudieran entrañar tales cambios. Halifax era una ciudad pequeña, tranquila, conservadora, donde resultaba fácil creerse a salvo de toda transformación que no viniera motivada por un gran desastre.

Joseph Scanlon, el académico que ha estudiado a Prince con mayor detalle, concluye que el sacerdote devenido en sociólogo era, ante todo, un pensador cristiano. «En realidad, la premisa subyacente de su tesis es teológica. Él creía que la muerte de Cristo en la cruz demostraba que la salvación nace del sufrimiento. Vinculaba la idea de que el sufrimiento es necesario para la salvación con la idea de que el desastre conduce a la transformación social, de que la adversidad lleva al progreso».[134] Cita Scanlon el sermón de Prince sobre el *Titanic*: «Un mundo sin sufrimiento sería un mundo sin nobleza».[135] En el desastre de Halifax, Prince ve a la vez muerte y resurrección, citando a una autoridad local que opinaba que «el día fue inmensamente doloroso, pero puede que también fuera el más importante en la historia de la ciudad».[136] Y, en otro momento, parafraseando de manera consciente el Nuevo Testamento, dice: «Al principio fue una conciencia compartida lo que congregó en doliente compañía a todas las víctimas de la calamidad. No había varón ni mujer, justo ni injusto, esclavo ni libre» (en Gálatas 3:28, San Pablo dice: «Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús»).[137] Al final del libro parece reafirmarse en este credo: «El progreso no es necesariamente la repercusión natural o segura del cambio. Solo tiene lugar como resultado del esfuerzo que se realiza sensatamente y del sacrificio que es un sacrificio a la verdad».

Pero, tras sus propensiones teológicas, Prince se encontraba confuso. En el texto habla en ocasiones de armonía social; otras veces menciona «fricciones y crisis […] que a punto estuvieron de provocar un escándalo».[138] En ciertos momentos aplaude los esfuerzos constructivos de la ciudadanía para satisfacer sus propias necesidades; mientras que, en otros, condena a aquellos «voluntarios […] incapaces de comprender la naturaleza científica de los servicios de socorro».[139] Pese a que sus conclusiones están basadas en el largo proceso de recuperación de la ciudad, sus informes más interesantes son los que recogen las horas y los días inmediatamente posteriores al desastre. Tanto sus observaciones como las que transcribe a partir de fuentes directas muestran, en general, una imagen positiva de la población de Halifax. Sin embargo, también utiliza como fuente el manuscrito de un periodista de Dartmouth, Dwight Johnstone, que reproducía los consabidos tópicos sobre saqueadores y carteristas macabros que desvalijan a los muertos en plena catástrofe.[140] Hasta su prosa se despojaba de la parquedad habitual para volverse dramática al describir a «los nocturnos merodeadores entre las ruinas, rebuscando en los bolsillos de los muertos y los moribundos, sustrayendo anillos de dedos ya fríos».[141] En aquella época, todo desastre urbano que se preciara tenía a sus ladrones de anillos: también durante el terremoto de 1906 hubo rumores de individuos con los bolsillos llenos de dedos amputados y sus correspondientes sortijas, que arrancaban de un mordisco los lóbulos de las orejas de las mujeres muertas o heridas para llevarse pendientes de diamantes.

Junto al manuscrito de Johnstone, Prince se apoyó en las creencias médicas y psicológicas del momento, y así escribía, por ejemplo, que los desastres provocan «una actividad anómala en las glándulas» y liberan «los instintos primarios del hombre», entre los que se encuentran «el miedo, la violencia y la ira» y la «búsqueda de alimento».[142] Una de sus fuentes teóricas, igualmente incendiaria, fue el libro de Gustave Le Bon, publicado

en 1894, traducido del francés como *Psicología de las masas*. Tal vez sea este el verdadero motivo por el que Prince representó la explosión de Halifax como un momento de eclosión de comportamientos irracionales y «desintegración social». Sin embargo, en sus escritos aparecen también ideas del pensador más opuesto a Le Bon en el siglo XIX, el filósofo y revolucionario anarquista Piotr Kropotkin, al que se refiere en dos ocasiones. Es una conjunción insólita, que nos devuelve a los cimientos filosóficos sobre los que se construyen las respuestas al desastre, tanto las prácticas como las intelectuales, a las grandes cuestiones acerca del comportamiento humano en ausencia de una autoridad coercitiva y a las preguntas sobre las posibilidades sociales que se abren en momentos de crisis.

El revolucionario y el reaccionario

Le Bon había nacido un año antes que William James y Piotr Kropotkin y, si bien llegarían a conclusiones radicalmente diferentes, a los tres les preocupaban problemas similares acerca de la violencia, la naturaleza humana y las posibilidades sociales. Tras cumplir la mayoría de edad, Le Bon se trasladó a París para estudiar Medicina. Permanecería allí siete décadas, hasta su muerte en 1931, convirtiéndose en un prolífico escritor de libros que popularizaban y en ocasiones tergiversaban por completo los avances científicos de la época. Tenía vedado el acceso a los círculos de la investigación académica sobre esos mismos temas, y tal vez parte de su amargura proceda de ese rencor, aunque una buena dosis de cinismo la traía consigo. Sus primeros escritos contienen ya afirmaciones insultantemente displicentes acerca de las mujeres, los pobres y las personas no blancas. Consideraba que toda América del Sur estaba condenada a un estado de revolución perpetua «porque esas poblaciones carecen de alma nacional y, por tanto, de estabilidad. Un pueblo mestizo resulta siempre ingobernable».

[143] Como tantos otros, en aquella época inmediatamente posterior a la aparición del *Origen de las especies* de Darwin, Le Bon adaptó la teoría de la evolución para reforzar fantasías de enaltecimiento propio. Fue un ferviente partidario de la psicología de razas, que propone la transmisión de estados mentales en el seno de una misma raza o clase social, y practicó siempre metodologías pseudocientíficas. En su escritura asoma constantemente la ansiedad del varón europeo que teme ser superado por individuos de otras categorías humanas. La ciencia había progresado, pero Le Bon no, y solo uno de sus libros llegó a disfrutar de amplia difusión. Tan amplia, a decir verdad, que en muchos sentidos no hemos logrado escapar a sus planteamientos.

Se trata del enormemente influyente *Psicología de las masas*, donde propone que las personas pierden el control de sí mismas al reunirse y resultan arrolladas por fuerzas primitivas: en la masa, dice, un individuo «ya no es él mismo, sino un autómata cuya voluntad no puede ejercer dominio sobre nada. Por el mero hecho de formar parte de una masa, el hombre desciende varios peldaños en la escala de la civilización. Aislado era quizá un individuo cultivado, en la masa es un ser instintivo y, en consecuencia, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos a los que se aproxima más aún por su facilidad para dejarse impresionar por palabras, por imágenes y para permitir que le conduzcan a actos que vulneran sus más evidentes intereses. El individuo que forma parte de una masa es un grano de arena inmerso entre otros muchos que el viento agita a su capricho».[144]

Creer esto es como creer que toda reunión de un número indeterminado de individuos los vuelve automáticamente locos: que la sociedad misma resulta esencialmente peligrosa. Antes de Le Bon, se denigraba a las masas insurrectas porque quienes las conformaban eran vistos como individuos trastornados o propensos a la criminalidad o por ser la mecha a la que el

demagogo acercaba su cerilla. Le Bon plantea, en cambio, que es la propia masa la que genera una especie de locura irresponsable, mucho peor que la suma de sus partes. Y así, dado que el desastre saca a la población a las calles para buscar soluciones colectivas —comedores comunales, refugios de emergencia, cadenas humanas—, el desastre ha de ser también el germen de esa masa que tanta ansiedad le provocaba a Le Bon y los de su clase hacia finales del siglo XIX y principios del XX. Una ansiedad que nunca se ha ido del todo. En San Francisco, en 1906, hubo muchos que veían disturbios potenciales allí donde hubiera gente reunida. Las masas parecían poseer cierto poder; entre otros, el poder de modificar las políticas e incluso de derrocar gobiernos. En su libro acerca de la revolución, Le Bon aseguraba que la agitación social degeneraba siempre en «el impulso de lo instintivo que intenta dominar a la parte racional. Es por eso que la liberación de las pasiones populares resulta tan peligrosa. El río que se sale de su curso ya no regresa hasta haber arrasado cuanto encontraba a su paso».[145] Como Hobbes, Le Bon creía que la función de las autoridades era llevar las riendas de una humanidad esencialmente despiadada. Prince suscribiría este tipo de razonamiento al hablar de los «instintos primarios del hombre». Al fin y al cabo, la idea de que poseemos una naturaleza bestial, refinada solo por el avance de la civilización, fue durante el siglo XIX uno de los principios esenciales del mundo europeo, necesitado de argumentos para justificar la colonización de los pueblos indígenas y tribales y de formas de darle a sus propios logros una sofisticación mayor que la del mero progreso material.

El desastre saca a la gente a la calle y los refugios públicos. Es la pérdida compartida en la catástrofe y la desubicación posterior lo que parece definir al gentío como masa. Los remedios para paliar su situación tienden a ser colectivos. Por supuesto, no son siempre un fenómeno benigno. Aunque el altruismo suele imponerse en tales situaciones, hay ocasiones en que se produce una búsqueda de chivos expiatorios. El más indigno incidente de

este tipo tuvo lugar tras el gran terremoto de Kanto, que golpeó el centro de Japón el 1 de septiembre de 1923, al mediodía. Murieron más de ciento veinticinco mil personas, muchas de ellas en los incendios provocados por las averías en las tuberías de gas y las cocinas de leña en esa tierra de casas de madera apiladas unas junto a otras. Además, provocó que el agua de muchos pozos saliera turbia. Los rumores de que los incendios los habían provocado los radicales o los coreanos, que también habrían envenenado los pozos, desencadenaron horribles masacres. Las patrullas ciudadanas asesinaron a unos seis mil coreanos, o individuos tomados por coreanos, y a socialistas. En ciertos casos, contaban con la protección del Ejército y la Policía; en otros, las propias autoridades colaboraban en los asesinatos, o los dirigían, y contribuyeron a la propagación de los rumores que avivaron la malquerencia hacia tales grupos. La Policía Militar, temerosa, según decían, de que los anarquistas se aprovecharan de la catástrofe para derrocar al Gobierno, secuestró al escritor anarquista Sakae Osugi, a su sobrino de seis años y a su amante, Noe Ito: los mataron a golpes y arrojaron los cuerpos a un pozo. Así, no es imposible que de las catástrofes surjan masas feroces y despiadadas. Ahora bien, tras el terremoto de Kanto, igual que en San Francisco, los episodios más brutales no los protagonizaron quienes querían derribar el orden imperante, sino quienes trataban de sostenerlo, con la colaboración de las autoridades o dirigidos por ellas. Lo mismo puede decirse de los linchamientos en el Viejo Sur estadounidense o la muchedumbre nazi en la Noche de los Cristales Rotos: son momentos en los que una mayoría utiliza la fuerza para hacer valer sus propios privilegios, dirigiéndola contra los derechos de la minoría. Samuel Prince podría haber verificado las ideas de Le Bon, haber cuestionado ese miedo contraponiéndolo a lo que de verdad sucedía en Halifax, pero no lo hizo. Lo que sí hizo, sin embargo, fue recurrir a alguien cuya comprensión del ser humano, tanto individual como colectivamente, era muy distinta.

Piotr Kropotkin creía en la bondad esencial de la humanidad libre y veía en el Estado y en las instituciones coercitivas la fuente de todos los males sociales. Se convertiría en uno de los grandes revolucionarios de principios del siglo XX, aunque el camino que recorrió para serlo fue absolutamente insólito. Nació en una familia aristocrática, de príncipes rusos, en una sociedad a la vez elegante y bárbara. Su padre poseía mil quinientas «almas», que era el nombre que se les daba a los siervos en cuanto que propiedad. Como todos los grandes terratenientes, se enorgullecía de su independencia medieval, lejos del capitalismo industrial de Europa Occidental. En aquellas grandes fincas, los siervos y los criados se encargaban de casi todo, desde afinar el piano a fabricar arneses para los caballos, y muchos amos poseían sus propias orquestas. El padre de Kropotkin había comprado a dos magníficos violinistas «a sus hermanas, con sus numerosas familias, por una cantidad respetable», obligaba a los siervos a casarse contra su voluntad y mandaba al Ejército a los hombres que se oponían a él.[146] La madre de Kropotkin murió joven y tanto él como su querido hermano Alexánder encontraron protección contra la severidad del padre en los sirvientes, que incluso les invitaban a sus fiestas.

Al crecer, ambos respondieron con gratitud. Kropotkin era aún muy joven cuando su tutor francés le habló de Mirabeau, un moderado en la Revolución francesa que había renunciado a su título aristocrático. Kropotkin hizo lo propio. Tolstói, contemporáneo y compatriota suyo, habría llamado amor a sus ideas políticas, dulces, bondadosas. Los dos se conocerían y mantendrían una buena relación, unidos por afinidades políticas más fuertes que sus diferencias. El anarquista cristiano Tolstói corregiría las pruebas de un ensayo de Kropotkin y los dos trabajarían juntos para enviar a los miembros de la secta pacifista de los dujobores o «luchadores espirituales», perseguidos en Rusia, al oeste de Canadá. El dramaturgo George Bernard Shaw, al conocer al antiguo príncipe, escribiría: «Personalmente, Kropotkin era de una afabilidad rayana en la santidad, y

con su poblada barba roja y esa expresión amable podría haber pasado por un pastor de las "Montañas Deleitables"[147]».[148]

Tras formarse en el Cuerpo de Pajes del zar, Kropotkin rechazó la oportunidad de acceder a un cuerpo militar de élite en la capital y maniobró para que lo enviaran a Siberia como explorador. «Los cinco años que pasé en Siberia fueron para mí muy instructivos respecto al carácter y la vida humana», escribiría después, añadiendo: «Siberia no es la tierra helada, cubierta todo el tiempo por la nieve y poblada siempre de desterrados que muchos se imaginan, aun entre los mismos rusos. En su parte sur, es tan rica en productos naturales como la parte sur de Canadá, a la que tanto se parece en su aspecto físico».[149] Viajó más de ochenta mil kilómetros en barco y a caballo, atravesó cordilleras no cartografiadas, siguió el curso del río Amur con caravanas de provisiones para el invierno y reclusos condenados a trabajos forzados, se internó en bosques, llegó a los puestos de avanzada más remotos y, disfrazado de comerciante, cruzó la frontera hacia la Manchuria china. Para entonces ya le embargaba un profundo rechazo a la sociedad jerárquica y se sentía comprometido a luchar contra la injusticia. Durante aquellos años en los remotos confines del Imperio ruso, vivió y trabajó junto a campesinos, prisioneros, pueblos tribales y un amplio número de individuos muy diferentes a los que suelen conformar los círculos sociales de la aristocracia europea. Estudió detalladamente la región de Amur, en el extremo noreste de Asia, y más tarde enmendaría y redibujaría el mapa del continente, una absoluta proeza geográfica y de exploración. Podría haber tenido una gran carrera científica si sus pasiones políticas no se hubieran interpuesto en el camino. Tras sus exploraciones, fue radical, fue prisionero, fue protagonista de una asombrosa huida y pasó muchos años exiliado, la mayoría de ellos en Inglaterra. La Revolución rusa le permitió regresar, pero también le supuso una enorme decepción, un vertiginoso vuelo de liberación que se desplomó en un nuevo régimen autoritario.

Ayuda mutua contra el darwinismo social

Samuel Prince cita a Kropotkin sin previo aviso en su *Catastrophe and Social Change*. «La catástrofe y la consiguiente interrupción repentina de la normalidad sirven de estímulo al heroísmo, ponen en funcionamiento las grandes virtudes sociales de la generosidad y la bondad, una de cuyas formas es la ayuda mutua. O tal vez sería mejor decir que, más que ponerlas en marcha, las nuevas condiciones nos permiten darles rienda suelta», escribe en la página 55, y en la siguiente incluye una nota al pie donde cita el tratado de Kropotkin de 1902, *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. [150] Dos páginas después, añade: «La comunicación transformó la ayuda mutua en un término de sentido global. Igual que en San Francisco, cuando la ciudad los necesitaba, llegaron de todas partes servicios y regalos espontáneos […], lo mismo sucedió en Halifax».[151] Ese tipo de ayuda no es exactamente mutua, sino altruista, pues la brindan extraños de todo el país que no necesitan ni esperan nada a cambio. O tal vez es mutua en su sentido más amplio: una forma de cohesionar una sociedad a partir de principios de compasión y generosidad. Lo que se recibe a cambio es la noción de pertenencia a una civilización caracterizada por socorrer a quien lo necesita. Pero allí, en Halifax, la primera ayuda fue inequívocamente mutua, pues la propia gente afectada acudió a la llamada de otros necesitados: Joe Glube, por ejemplo, que repartió alimentos y atendió a los heridos a pesar de que su casa y su negocio estaban destrozados y no tenía donde refugiarse. Por otra parte, a pesar de que los comportamientos heroicos en momentos de crisis suelen ser los que más se oyen, lo habitual es que la ventana de oportunidad para realizar acciones significativas de valentía física resulte muy breve. Durante las semanas, meses o años que siguen al desastre, lo que de verdad importa para garantizar la supervivencia es la generosidad y la empatía.

La ayuda mutua implica que cada participante brinda y recibe auxilios en un intercambio muy distinto a la práctica unidireccional de la caridad. Así se realiza la reciprocidad, una red de gente que coopera para satisfacer las necesidades y compartir las riquezas de los demás. Cuando, tras el terremoto de San Francisco, los residentes del distrito de la Misión se opusieron a que los comedores institucionales remplazaran sus cocinas comunitarias, estaban negándose a remplazar la ayuda mutua por caridad. Ninguna comunidad capaz de satisfacer las necesidades de sus miembros quiere verse relegada al papel del necesitado sin nada que ofrecer. Dorothy Day, al fundar el Trabajador Católico, se empeñó en que la ayuda fluyera siempre en las dos direcciones e hizo que todos los sujetos participaran en las diversas formas de auxilio. En la Nueva Orleans golpeada por las inundaciones, el eslogan del grupo radical Common Ground Relief fue «Solidaridad, No Caridad». En Halifax, Prince observó «la preferencia de los desplazados hacia un liderazgo y unas decisiones plurales» y «el resentimiento con que se toma la intrusión foránea en la dirección de las labores de socorro».[152] La gente prefería cuidarse mutuamente en vez de recibir cuidados de extraños, en vez de ser gobernada por otros.

El altruismo y la caridad son dos cosas diferentes, si no en los propios actos que comprenden, sí en la atmósfera que los rodean: el altruismo nace de principios de solidaridad y empatía; la caridad reparte desde arriba. Esta siempre se arriesga a denigrar, ser condescendiente o hacer de menos a quienes la reciben, pues resalta las diferencias entre quienes tienen y quienes necesitan. Nuestro propio mérito queda anulado cuando recibimos ayuda material. Pero en el dar y recibir pueden surgir sorprendentes formas de reciprocidad. Tradicionalmente, los monjes budistas de Birmania han vivido gracias a las limosnas. La aceptación del obsequio es una bendición para el obsequiante, hasta el punto de que, durante las revueltas de 2007, algunos monjes decidieron no aceptar nada del Ejército y sus familias, impidiéndoles así la realización de su progreso espiritual, una forma de

exilio parecida a la excomunión para los católicos. Los monjes, a su vez, viven de la fe que depositan en la generosidad de los demás (aunque la pobreza tras el tifón de 2008 fue tan terrible que algunos monasterios optaron por comprar comida, pues la sociedad de que dependían se encontraba en la miseria, hambrienta). Dar es, en sí mismo, un don, y en la horizontalidad del altruismo puede haber un profundo sentido de colaboración mutua, frente a la jerarquía de la caridad. Son más complejos los intercambios que se producen, por ejemplo, en el ámbito de las artes: ¿es el escritor o el cantante quien entrega su trabajo, el lector y la audiencia quien ofrece su atención, o están imbricadas ambas partes en una mutualidad donde los procesos de dar y recibir son, cuanto menos, complejos? Visto en un contexto más amplio, el intercambio continuo cohesiona a las sociedades, teje la conversación que las conforma. Esta es la forma de ayuda que Kropotkin describe como mutua y que resulta, por tanto, uno de los cimientos de la comunidad y la sociedad.

El término *ayuda mutua* se ha convertido en lugar común en los planes de prevención de desastres. Describe los acuerdos entre instituciones y organismos para colaborar en tiempos de crisis, atravesando las fronteras jurisdiccionales o geográficas en que suelen actuar. En California, el sistema estatal EMMA (Ayuda Mutua para la Gestión de Catástrofes, por sus siglas en inglés) nació en 1994 tras el terremoto de Northridge, cerca de Los Ángeles, al comprender la necesidad de coordinar servicios. A nivel nacional, el EMAC (Acuerdo para la Asistencia en Gestión de Catástrofes) es un «acuerdo de ayuda mutua interestatal que permite que un estado colabore con los demás en la respuesta a catástrofes naturales o humanas de cualquier tipo».[153] Lo normal es que ese apoyo se traduzca en brigadas de bomberos que aúnan fuerzas para luchar contra grandes incendios o en la colaboración de equipos de búsqueda y rescate y otros especialistas en catástrofes urbanas.

Kropotkin habría argumentado que los ejemplos de ayuda mutua que se produjeron tras la explosión de Halifax no solo demostraban tendencias típicas de los seres humanos, sino también de otras criaturas. Al comienzo de su libro *El apoyo mutuo*, afirma: «Durante los viajes que hice en mi juventud por Siberia Oriental y el norte de Manchuria, dos rasgos característicos de la vida animal llamaron poderosamente mi atención. Uno de ellos fue la extraordinaria dureza de la lucha por la existencia que la mayoría de las especies animales debían sostener allí contra la naturaleza inclemente; la enorme destrucción de vida que, debida a causas naturales, llevaba periódicamente la penuria y la despoblación a los vastos territorios que observaba. La otra particularidad era que, aun en aquellos pocos puntos aislados en los que la vida animal se mostraba en abundancia, no encontré —a pesar de haber buscado atentamente sus rastros— aquella lucha cruel por los medios de subsistencia entre animales pertenecientes a una misma especie que la mayoría de los darwinistas (aunque no siempre el mismo Darwin) consideraban como el rasgo predominante y característico de la lucha por la vida y el principal agente de la evolución, así como la principal fuerza activa del desarrollo gradual en el mundo de los animales».[154] A finales del siglo XIX, la obra de Darwin se había esgrimido como supuesta confirmación científica de que la vida era esencialmente competitiva, de que todos luchaban contra todos por la supervivencia (un siglo antes, Jean-Jacques Rousseau ya había cuestionado las ideas predominantes para defender que era la civilización la que había corrompido a una humanidad decente por naturaleza).

Tales ideas se extrapolaron para darle cuerpo a lo que se conocería como darwinismo social, que partía de la premisa de que los seres humanos contemporáneos mostraban los mismos comportamientos primarios y la crueldad esencial de la naturaleza. Así se justificaba toda inclemencia contra los vencidos en la batalla económica: los pobres perdían porque no eran aptos, porque no se habían adaptado y por su pereza, no porque el

sistema fuera injusto. Ese argumento se utilizó habitualmente para justificar los expolios coloniales y la miseria de los pueblos y fue una buena base sobre la que construir teorías de inferioridad racial. Si las fuerzas que les arrollaban eran tan inevitables como la propia naturaleza, ellos, los otros, merecían el pisoteo, estaban condenados: no podían respirar y nadie podía salvarlos. Los darwinistas sociales tendían a compartir también la creencia de Thomas Malthus de que la vida ha de ser, casi inevitablemente, un combate continuo por los escasos recursos de la Tierra, un combate en el que algunos deben morir porque no hay suficiente para todos. La escasez es, precisamente, la premisa fundamental del capitalismo. Sin embargo, hay muchísimas economías tribales que se basan en la generosidad y operan en términos de abundancia. La generosidad es una premisa a la vez económica y ética.

El apoyo mutuo se enfrentó a toda una forma de comprender el mundo. Había nacido, sin embargo, como respuesta al célebre ensayo publicado en 1888 por el «bulldog de Darwin», el científico inglés Thomas Henry Huxley. En «The Struggle for Existence in Human Society» [La lucha por la existencia en la sociedad humana], este defendía que los humanos primitivos «luchaban contra sus enemigos y competidores; se lanzaban sobre todo lo que era más débil o menos astuto que ellos mismos; nacían, se reproducían sin medida y morían, durante miles de generaciones, junto al mamut, el uro, el león y la hiena, cuyas vidas pasaban de la misma forma; sin más mérito o culpa que estos».[155] Era una visión terriblemente sombría de aquellos hombres y mujeres, animales gobernados por las reglas de una mísera naturaleza. Fue, sin embargo, la opinión generalizada en la sociedad de la época. Está detrás, por ejemplo, de un pésimo libro acerca de la explosión de Halifax que afirma que «los elementos de la sociedad civilizada se quebraron y la supervivencia de muchos dependió de la ley de la selva, en toda su crueldad».[156] Se afirmaba así el principio de que la civilización no era más que un revestimiento bajo el que todavía resoplaba

la bestia, y los albores de la humanidad y los pueblos «primitivos» quedaban representados como un conjunto de vidas caóticas, desesperadas, profundamente arduas y solitarias, enemigos los unos de los otros en ese afán vital que siempre se describió como lucha por la supervivencia.

Kropotkin logró poner en tela de juicio los cimientos mismos de esta cosmovisión: si la propia existencia de los animales y las formas más sencillas de la sociedad humana no eran despiadadamente competitivas, entonces la argumentación de que el lado egoísta de la sociedad humana contemporánea era inevitable o natural se desmoronaba. En su lugar, partiendo de las observaciones sobre comportamientos de ayuda mutua en insectos, pájaros y mamíferos, él defendería que la cooperación es un factor igual de importante para la supervivencia, si no más. Los capítulos siguientes se ocupan de los contratos y las estructuras sociales entre pueblos de todo tipo, incluyendo las sociedades europeas medievales y modernas. Más que vivir separados y enfrentados unos a otros, comprobó, la mayoría de los pueblos tribales y tradicionales se organizan en familias muy extensas, o clanes, que configuran una variedad diversa de relaciones y conductas, que comparten la riqueza y mantienen cooperativamente códigos de comportamiento dentro de la comunidad, que castigan colectivamente la infracción de estos códigos. «Pero la misma fuerza de la organización del clan demuestra hasta dónde es falsa la opinión en virtud de la cual se representa a la humanidad primitiva en forma de una turba desordenada de individuos que obedecen solo a sus propias pasiones y que se sirve cada uno de su propia fuerza personal y su astucia para imponerse a todos los otros. El individualismo desenfrenado es manifestación de tiempos más modernos, pero de ninguna manera era propio del hombre primitivo».[157] A continuación, añade: «Durante muchos milenios, la organización tribal sirvió, de tal modo, para unir a los hombres, a pesar de que no existía en ella decididamente ninguna autoridad para hacerla obligatoria».[158]

Esta postura nacía tanto de su propio carácter bondadoso como de las observaciones realizadas en el extremo nororiental de Asia y sus amplias lecturas de viajeros, etnógrafos e historiadores. Y tomó forma en diálogo con ciertos planteamientos políticos, pues en la época en que escribió *El auxilio mutuo,* Kropotkin era uno de los teóricos de la filosofía política conocida como anarquismo. En griego, el término significa literalmente la «ausencia de gobierno». Hoy, *anarquía* suele utilizarse como sinónimo de caos, alteración del orden público y comportamiento antisocial, pues muchos imaginan que la falta de autoridad es equivalente a la falta de orden. Los anarquistas, sin embargo, son idealistas que creen que el ser humano no necesita autoridad o violencia alguna que le gobierne, que podemos regirnos por nosotros mismos mediante la cooperación, la negociación y la ayuda mutua. El anarquismo es uno de los polos de ese profundo debate acerca de la naturaleza del ser humano y sus posibilidades. En el otro están los pesimistas autoritarios, convencidos de que el orden solo puede proceder de la punta de una pistola o de una sociedad plagada de cárceles, fuerzas del orden, jueces y castigos. Estos, por alguna razón, creen simultáneamente en la vileza de la mayoría de la población y en que aquellos a los que les conferirán el poder lo ejercerán de forma justa y prudente, pese a la falta de pruebas que justifiquen sus argumentos. Los desastres, demuestran precisamente lo contrario. Lo más habitual en una crisis es que la minoría que ostenta el poder —y que comparte los prejuicios sociales de Huxley, Le Bon y muchos otros— sea la que se comporta de manera brutal. No la mayoría sometida.

Cavadores y supervivientes

Que un sacerdote anglicano como Samuel Prince conociera los escritos de un autoproclamado «revolucionista» demuestra que la filosofía política del anarquismo era mucho más popular hace un siglo que en la actualidad. En

sus escritos, William James mencionaba al anarquismo con frecuencia y Dorothy Day estuvo profundamente influenciada por los pensadores y activistas anarquistas que conoció en su juventud; ella misma fue, en muchos sentidos, anarquista. Era una rama importante del árbol del pensamiento radical de la época. En la actualidad, la cultura dominante la ignora por completo, aunque nunca se trató de una ideología como el socialismo estatal o el marxismo. Los anarquistas dirían que ellos se limitan a describir y analizar las formas más comunes de organización de los pueblos a lo largo de la historia, durante milenios, haciendo hincapié en los principios y formulaciones prácticas de la igualdad y la libertad para todos. No estaban inventando nada nuevo, sino reclamando algo muy antiguo.

Por eso los desastres son tan importantes para la filosofía política: en ellos, las jerarquías, las administraciones y las instituciones —el conjunto de la estructura social— pueden desmoronarse, y el resultado suele ser la anarquía en el sentido en que Kropotkin la entendía, un conjunto de personas que deciden libremente cooperar en comunidad, y no la violencia tumultuosa y caótica que nos muestran los medios de comunicación. Este debate se remonta, como mínimo, a las guerras civiles inglesas que llevaron al huraño y autoritario Thomas Hobbes a imaginar que la única alternativa al caos era una autoridad central fuerte. Precursor del darwinismo social, su premisa intelectual era que el estado natural de la humanidad consistía en una guerra de todos contra todos, tan violenta y sostenida que el ser humano tuvo que ponerle fin antes de desarrollar la industria, la agricultura o las artes. Es famosa la retahíla de epítetos con que describe la vida del hombre, que le resulta «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».[159] Sobre esta ficción, Hobbes impondría después su noción del contrato social —una nueva ficción—, por el que los hombres aceptan someterse a unas normas y a una autoridad dominante, sacrificando el derecho a hacerse con las posesiones de los demás en aras de su propia seguridad. Un contrato que no era un vínculo de afecto o de identificación, no era una cultura ni una

religión donde las civilizaciones pudieran encontrar cohesión, sino una provechosa conveniencia. Desde su punto de vista, como desde el punto de vista de muchos escritores europeos de la época, los hombres son criaturas hoscas, hostiles, desafectas. Soldados de hojalata que participan en la sociedad por cálculos estratégicos, no por naturaleza.

Tal vez el lector encuentre sorprendente que esa sociedad imaginada por Hobbes y, más tarde, los darwinistas sociales, esté conformada enteramente por hombres sin vínculos ni filiaciones. Las relaciones entre amantes, esposos, padres e hijos, hermanos, parientes, amigos, compañeros y compatriotas brillan por su ausencia, a pesar de que no son en absoluto recientes, de que se encuentran entre los aspectos más antiguos de la vida humana. Para ellos, el mundo sería como un distrito financiero en día laborable, el lugar en el que una multitud de individuos se limita a librar batallas económicas. Pero incluso los corredores de bolsa se agrupan en empresas y compañías para cuyo funcionamiento es más importante la cooperación interna que la competición externa. Durante la explosión de Halifax, por ejemplo, la familia Lloyd contradice las ideas de Hobbes por actuar como una familia: dos padres y siete niños arriesgan sus vidas para esperar al último hijo en una casa que amenaza con derrumbarse. Puede que el soldado que les saca a punta de pistola ilustre el orden coercitivo de Hobbes o que ese orden se parezca más al desorden egoísta que pretendía controlar. El 11 de septiembre de 2001, en las inmediaciones de la misma Wall Street, los empleados de las grandes agencias de corredores supieron colaborar a partir de principios que iban mucho más allá de la ayuda mutua.

Trescientos cincuenta años después de Hobbes, las científicas biocomportamentales Shelley E. Taylor y Laura Cousino Klein plantearon que, al contrario de lo que se venía asumiendo desde hacía tanto tiempo, las mujeres en particular tienden a unirse ante el peligro para compartir preocupaciones y habilidades. Concluyeron que «el patrón de *tend-and-befriend* [cuidar y hacer amigos] es radicalmente opuesto al patrón de

comportamiento *fight-or-flight* [lucha o huida], que se ha querido ver como la única respuesta posible de hombres y mujeres ante una amenaza. Algo que, en el caso de las mujeres, no tiene mucho sentido desde un punto de vista evolutivo. En ninguna especie abundan las hembras que abandonan a las crías a su suerte mientras ellas se enfrentan a un agresor. Tienden más a protegerlas y, en el proceso, a crear lazos con otras hembras que pueden ayudarlas a sobrevivir».[160] Es decir, más que alentar la competición y el aislamiento, las crisis y las amenazas tienden a reforzar los vínculos sociales.

Merece la pena recordar que, en la misma época en que el huraño Hobbes escribía su *Leviatán*, los Cavadores reclamaban su derecho a vivir colectivamente en Inglaterra. Se trataba de una pequeña comunidad rural de individuos sin recursos que, en 1649, se trasladaron a tierras comunales y empezaron a trabajarlas como medio de subsistencia —de ahí su nombre— y a construir refugios con la madera que extraían del bosque. El suyo fue un gesto absolutamente pragmático: la mayoría de estos campesinos se encontraban hambrientos y sin hogar, aunque su portavoz era el utópico ilustrado Gerard Winstanley. Nuevos grupos de Cavadores seguirían su ejemplo en otras partes de Inglaterra. En cuanto que reclamación de unas cuantas parcelas de tierra, sus acciones no suponían mayor amenaza para los terratenientes locales, pero como utopía radicalmente democrática que cuestionaba la legitimidad del orden imperante, representaban un peligro crucial para el Estado y la jerarquía. Partían de planteamientos bíblicos que se oponían a la división de la tierra pública en parcelas privadas, en una época en que los ricos se estaban apropiando de todas las tierras comunales. En su lugar, defendían la propiedad comunal y «trabajar juntos, y comer el pan juntos como Hijos de un Padre, miembros de una Familia; sin un Señor sobre los demás, mas todos observándose como iguales en la Creación».[161] El nombre original de los Cavadores había sido el de *True Levellers* [Verdaderos niveladores], haciendo referencia al sobrenombre peyorativo

con que se conocía a otros rebeldes rurales que luchaban por la igualación de la sociedad. Que estos rebeldes anárquicos aparecieran justo cuando Hobbes defendía que solo un Estado autoritario puede salvarnos de nuestra propia brutalidad sugiere que las respuestas del filósofo a la crisis no eran, ni mucho menos, conclusiones irrebatibles.

La industria del entretenimiento nos trae hoy una de las manifestaciones recientes más extravagantes de la filosofía de Hobbes: el programa de televisión *Supervivientes*, que en Estados Unidos comenzó en el año 2000 (aunque el formato procede de una versión sueca de 1997, también de enorme éxito). El programa parecía beber de *El señor de las moscas* y otras epopeyas de regresión violenta y competición primaria, con la salvedad de que aquí no se limitaban a soltar a un grupo de individuos en un lugar remoto y a pedirles que se las arreglaran como pudieran, ante el riesgo de que eso provocara episodios poco trepidantes de cooperación mutua o improvisación impredecible. En su lugar, los creadores y directores del programa dividieron a los concursantes en dos equipos, que debían competir entre sí para obtener recompensas. Y para aumentar la incertidumbre y el drama en el seno de cada equipo, una de las reglas era que ellos decidían a qué compañero eliminaban cada semana. El objetivo era acabar con un único ganador, y no con una sociedad de supervivientes: una pirámide competitiva en vez de un grupo capaz de cooperar. Los esfuerzos para obtener comida y refugio quedaban eclipsados por las batallas que se libraban en una competición absolutamente gratuita basada en reglas arbitrarias. Como el capitalismo, que se sustenta sobre el principio de que no hay suficiente para todos, las reglas de *Supervivientes* introducían dentro del sistema, de manera artificial, la escasez y la competición y la división en ganadores y perdedores. Los participantes no tenían que enfrentarse a una naturaleza virgen, sino que estaban obligados a vivir bajo un régimen autocrático artificial semejante en todo a Londres o Los Ángeles. Los productores querían hacernos creer que éramos testigos de

cómo la naturaleza humana se enfrentaba a una crisis, pero habían trucado la baraja para producir comportamiento hobbesiano. Comportamiento mercantil, que viene aquí a ser lo mismo.

En otras palabras: se nos vendía la idea de que estos individuos debían sobrevivir al desastre de estar atrapados en un lugar remoto sin acceso a los recursos habituales. Sin embargo, la realidad era que estaban experimentando un desastre muy distinto, el de la imposición desde arriba de un orden social externo. El programa era, así, un reflejo bastante fiel de la realidad, pero de la realidad dentro del sistema, no fuera de él. Casi todos nos vemos obligados en nuestro día a día a participar en juegos arbitrarios y competitivos que nos enfrentan entre nosotros, cuyas consecuencias pueden ser terribles. Un reciente reportaje sobre los recursos hídricos en la árida nación de Yemen, en el extremo sur de la península arábiga, concluía: «De la experiencia de Yemen podemos extraer la lección de que las soluciones del mercado libre a los problemas medioambientales no son apropiadas. En vez de conservar el agua a medida que se hace cada vez más escasa y preciada, los yemeníes tratan de extraerla de la tierra y recogerla de las precipitaciones tan rápido como pueden para obtener beneficios, empujando al país hacia una pesadilla ecológica». El peligro de agotar las reservas de agua se agrava por un mercado competitivo que ha sustituido a los mecanismos de regulación cooperativa tradicionales. La competitividad es el desastre, como sucede, menos dramáticamente, en muchos otros casos.

Kropotkin no fue el primero en enfrentarse a los planteamientos de Hobbes. Con una argumentación más sólida que la de los Cavadores, el revolucionario Thomas Paine fue uno de los más fervientes defensores de la posibilidad de vivir sin gobierno. Fue también uno de los ideólogos de la Revolución estadounidense, criticó a las élites que la llevaron por sendas que no eran las de la auténtica libertad para todos y se entusiasmó con la Revolución francesa antes de que esta tomara sus propios derroteros sanguinarios. En el libro inspirado por aquella insurrección, *Derechos del*

hombre, de 1791, describió el comportamiento de la población al desvanecerse la estructura institucional, cuando ya no había Gobierno británico ni se había formado aún el estadounidense. Señaló que durante los dos años de guerra contra Gran Bretaña «y un periodo más largo en varios de los estados americanos, no hubo formas establecidas de gobierno […]. Sin embargo, durante este intervalo, se mantuvieron un orden y una armonía tan inviolados como en cualquier país de Europa […]. En el momento en que queda abolido el Gobierno formal, empieza a actuar la sociedad: se produce una asociación natural y el interés común produce la seguridad común. Es tan poco cierto, como se ha pretendido, que la abolición del Gobierno formal sea la disolución de la sociedad que, por el contrario, actúa a la inversa y sirve para unir más a esta».[162] La afirmación es, en sí, revolucionaria: el gobierno es quien reprime las capacidades potenciales de la sociedad civil. Y concluye, con firmeza: «En resumen, el hombre es tan naturalmente criatura de la sociedad, que es casi imposible dejarlo fuera de ella».[163] En otras palabras, los seres humanos somos animales sociales, cooperativos, por naturaleza. No necesitamos que ninguna autoridad nos fuerce a ello.

Si nos preguntaran, la mayoría de nosotros respondería que las sociedades del mundo industrializado son capitalistas —basadas en un modelo de competitividad y escasez—; ahora bien, no son, ni mucho menos, exclusivamente capitalistas. Las economistas radicales J. K. Gibson-Graham (dos mujeres que escriben bajo un solo nombre) conciben nuestra sociedad como un iceberg, donde por encima del agua solo resultan visibles las prácticas capitalistas de competitividad, mientras, por debajo, hay una enorme masa sumergida: las relaciones de apoyo y cooperación entre familiares, amigos, vecinos, iglesias, cooperativas, voluntarios y organizaciones basadas en el trabajo de estos, desde ligas de sóftbol a sindicatos de trabajadores, además de multitud de actividades que intercambian bienes y servicios fuera del mercado, tejiendo toda una red de

proyectos no comerciales. Aquellas tribus, clanes y pueblos basados en relaciones de ayuda mutua que describiera Kropotkin no han desaparecido del todo: siguen aquí, ahora, entre nosotros.

Como observó el propio Samuel Prince, esas relaciones se vuelven visibles e importantes en el desastre. En el contexto de una catástrofe, la gente funciona temporalmente a partir de reglas completamente diferentes. E incluso los habitantes de otros lugares se vuelven más generosos y les ofrecen su tiempo, su dinero o sus bienes. Podríamos debatir si estas economías constituyen un mundo paralelo, subversivo, o si son un apoyo para apuntalar el libre mercado oficial, pero no cabe duda de que están por todas partes y mantienen con vida aquello que de otro modo perecería. También podríamos plantear que el altruismo y el apoyo mutuo entre la ciudadanía permite al Estado desatender su deber de ocuparse de la población. Pero para eso tenemos que creer, primero, que tal deber existe, algo que no hacen anarquistas ni conservadores. Tal vez, lo importante aquí sea señalar, sencillamente, que en el desastre se hace visible otra forma de economía, sumergida, en las sombras, que posee una importancia tanto operativa como emocional.

En *Catastrophe and Social Change*, Prince quería argumentar que los desastres engendraban cambios. En Ciudad de México, que será el núcleo de la siguiente sección de este libro, el desastre provocó o catalizó, como mínimo, cambios sociales y políticos profundos y perdurables. Pero el cambio más relevante de todos no está al final del camino, no es el último paso de una reacción en cadena. Se hace presente de inmediato, al instante, en el momento en que la gente demuestra su arrojo, su altruismo, su capacidad de improvisación y su bondad. Del desastre nace el caos y en el caos la gente tiende a improvisar un nuevo orden, que tal vez sea breve, pero que se parece más al de las sociedades de ayuda mutua de Kropotkin que al de la sociedad competitiva previa a la explosión o al terremoto o al incendio. La libertad que se nos abre permite que recuperemos una noción

de nosotros mismos y unos valores latentes más generosos, más valientes y más competentes que aquellos que solemos ver a nuestro alrededor.

El apoyo mutuo de Kropotkin defiende con gran belleza que la clave para la supervivencia está en la cooperación, no en la competición. Sin embargo, no se ocupa de otros deseos aún más profundos que el deseo de supervivencia. Cuando aquel marinero se llevó al niño mi'kmaq y corrió con él hacia el bosque segundos antes de que el *Mont Blanc* explotara, no había consideración de mutualidad alguna. Estaba poniendo en peligro su propia vida por un desconocido de otra raza y otra región. Lo mismo sucedió cuando los médicos y las enfermeras corrieron a los trenes para ayudar a los heridos. Vincent Coleman, que volvió corriendo a la oficina de telégrafos en la que moriría, no podía esperar retribución personal y directa, igual que Harold Floyd, que entregó su vida para dar aviso del accidente. En la explosión de Halifax, como en la mayoría de los desastres, hubo personas que arriesgaron sus vidas y que las sacrificaron, personas que dieron algo de sí sabiendo que nunca recibirían nada a cambio. Algunos elementos de aquella generosidad aún perduran, como los huérfanos de Halifax acogidos por parientes o completos desconocidos, que cuidarían de ellos muchos años.

Cualquier representación de la humanidad ante el desastre ha de incluir el altruismo y la solidaridad. Es el mismo altruismo que se manifiesta en todos los voluntarios que alimentan diariamente a los hambrientos y cuidan de los enfermos y atienden a los marginados y a los desamparados, signifique eso llevar a la gente a la consulta del médico (hay redes de conductores así por todo Estados Unidos), ocuparse de comedores sociales, llevar alimentos a domicilio, convertirse en Hermanos y Hermanas Mayores, ayudar a menores en riesgo de exclusión, leer para los ciegos, atender a los ancianos, escribir a los presos, o cualquier otra cosa, el tipo de auxilio y de ayuda en que se especializan organizaciones como el Trabajador Católico de Dorothy Day. Tales acciones contribuyen a mitigar las crueldades de un sistema

competitivo. Siempre hay argumentos y argumentadores singulares que defienden que tales prácticas representan una forma de egoísmo en algún remoto sentido evolutivo, pero en realidad la única afirmación posible al respecto es que, al cuidar de los demás, los altruistas cuidan también de su noción de sí mismos, de sus ideales y de sus esperanzas para la sociedad.

Tras sobrevivir al campo de concentración nazi de Auschwitz, el psiquiatra Viktor Frankl se preguntó qué diferenciaba a aquellos que habían logrado salir con vida de aquellos que no. Planteaba que lo más importante era encontrar sentido y aferrarse a él. Habló de una «voluntad de sentido, en contraste con el principio de placer (o, como también podríamos denominarlo, la voluntad de placer) en que se centra el psicoanálisis freudiano, y en contraste con la voluntad de poder».[164] Aparte de los asesinados, aquellos que perdían su propósito vital también tenían prácticamente asegurada la muerte, dadas las terribles condiciones del campo de concentración; sin embargo, quienes contaban con algo por lo que vivir lucharon, y algunos de ellos lograron sobrevivir. Señala Frankl que resulta «un concepto falso y peligroso para la higiene mental dar por supuesto que lo que el hombre necesita ante todo es equilibrio o, como se denomina en biología, "homeostasis"; es decir, un estado sin tensiones. Lo que el hombre realmente necesita no es vivir sin tensiones, sino esforzarse y luchar por una meta que le merezca la pena. Lo que precisa no es eliminar la tensión a toda costa, sino sentir la llamada de un sentido potencial que está esperando a que él lo cumpla […]. Cuando los arquitectos quieren apuntalar un arco que se hunde, aumentan la carga encima de él, para que sus partes se unan así con mayor firmeza».[165]

A partir de la teoría de Frankl, una explicación evolutiva del altruismo podría proponer que necesitamos sentido y propósito vital para sobrevivir, y que en ocasiones los necesitamos tan profundamente que los elegimos antes que la propia supervivencia. En tales actos, le legamos el sentido y el propósito a la comunidad en su conjunto. Se trata, de nuevo, del equivalente

moral de la guerra, que nos acompaña en multitud de formas. Así ocurre que del héroe que se sacrifica se dice que es inmortal. Puede que esa afirmación sea solo una patraña sentimental, pero también es una verdad a propósito de la forma en que la sociedad se construye sobre tales actos. Gracias a esos héroes sobrevive una noción más rica de la identidad humana y, al mismo tiempo, se refuerza la idea de la sociedad, elementos que resultan aniquilados por la cobardía y el egoísmo. O también podríamos plantear, siguiendo a Kropotkin, que, cuando un individuo siente un vínculo profundo con la comunidad, su propio sacrificio, si sirve para garantizar el bienestar del conjunto, tiene perfecto sentido. A menudo se dice que los padres, en particular las madres, se sacrificarían para salvar a sus hijos. La explicación habitual se basa en la supervivencia genética, pero también puede atribuirse a un principio más amplio de supervivencia social, que explicaría a su vez el heroísmo visto en Halifax. En cualquier caso, ambas visiones nos definen como miembros pertenecientes a un conjunto mayor.

La explosión de Halifax fue a la vez un desastre particularmente atroz y un ejemplo absolutamente claro de ese tipo de generosidad irracional, al margen de la lógica. En la vida diaria, existe mucha más ayuda mutua —y mucho más que ayuda mutua— de lo que se nos quiere hacer creer. La verdadera pregunta no es por qué este breve paraíso de altruismo y cooperación aparece, sino por qué siempre resulta arrollado —no erradicado, pues nunca deja de existir, soterrado— por otro orden mundial. En el tiempo ordinario, cuando las aguas vuelven a su cauce, la mayoría de nosotros lo echamos en falta, y caminamos solos, apesadumbrados por su ausencia. Es en los desastres y en los momentos de grandes turbulencias sociales cuando los grilletes de los prejuicios y los roles convencionales se desvanecen y se abren nuevas posibilidades.

---

[114] En Joseph Scanlon, «The Man Who Helped Sammy Prince Write: Dwight Johnstone and the Halifax Explosion», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, marzo de 1992, pp. 189-190.

[115] La descripción de la explosión está tomada de Laura MacDonald, *Curse of the Narrows: The Halifax Explosion of 1917*, Scarborough, Ontario, HarperCollins Canada, 2005, y las estadísticas, de Janet Kitz, *Shattered City: The Halifax Explosion and the Road to Recovery,* Halifax, Nueva Escocia, Nimbus Publishing, 1989, p. 25; http://www.cbc.ca/halifaxexplosion/he3_shock/he3_shock_destruction.html/.

[116] Kitz, *Shattered City*, p. 25.

[117] MacDonald, *Curse of the Narrows*, p. 43.

[118] En Megan Tench, «One Minute You're Leading a Very Normal Life. The Next Minute It's Chaos» (perfil de Dolly Lloyd), *Boston Globe*, 24 de noviembre de 2001.

[119] En MacDonald, *Curse of the Narrows*, p. 71.

[120] *Ibid.*, pp. 79-80, 121.

[121] *Ibid.*, p. 63.

[122] Tench, «One Minute You're Leading a Very Normal Life».

[123] Vincent Coleman, citado en el Museo Marítimo del Atlántico. Véase http://www.museums.gov.ns.ca/mma/AtoZ/coleman.html/.

[124] En Scanlon, «The Man Who Helped», pp. 198-199.

[125] En Kitz, *Shattered City*, pp. 62-63.

[126] *Ibid.*, p. 54.

[127] *Ibid.*, p. 79.

[128] En MacDonald, *Curse of the Narrows*, pp. 89-90.

[129] En Scanlon, «The Man Who Helped», p. 192.

[130] Samuel Henry Prince, *Catastrophe and Social Change: Based upon a Sociological Study of the Halifax Disaster*, Nueva York, Columbia

University Press, 1920, p. 16.

[131] *Ibid.*, p. 19.

[132] *Ibid.*, p. 130.

[133] *Ibid.*, p. 21.

[134] Joseph Scanlon, «Disaster's Little-Known Pioneer: Canada's Samuel Prince», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters,* noviembre de 1988, p. 225.

[135] *Ibid.*, p. 231.

[136] *Ibid.*, p. 122.

[137] Prince, *Catastrophe and Social Change*, p. 63.

[138] *Ibid.*, p. 98.

[139] *Ibid.*, p. 84.

[140] Scanlon, «The Man Who Helped», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, marzo de 1982, pp. 189-206.

[141] Prince, *Catastrophe and Social Change*, p. 25.

[142] Prince, *Catastrophe and Social Change*, pp. 36, 39.

[143] Gustave Le Bon, citado en Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Londres, Beverly Hills, Sage Publications, 1975, p. 43, y Gustave Le Bon, *The Psychology of Revolution*, Nueva York, Putnam, 1913, p. 45.

[144] Gustave Le Bon, *Psicología de las masas*, Madrid, Morata, 2005, pp. 32-33. Trad. cast.: Alfredo Guerra Miralles.

[145] Le Bon, *Psychology of Revolution*, p. 37.

[146] Piotr Kropotkin, *Memorias de un revolucionario,* Bilbao, Zero, 1973, p. 28.

[147] Uno de los lugares que aparecen en *El progreso del peregrino*, de John Bunyan, antes de alcanzar la Ciudad Celestial, habitado por ovejas y pastores (*N. del T.*).

[148] En George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Cleveland, World Publishing Co., 1962, p. 185.

[149] Kropotkin, *Memorias*, p. 145.

[150] Prince, *Catastrophe and Social Change*, p. 55.

[151] *Ibid.*, p. 57.

[152] *Ibid.*, p. 49.

[153] En http://www.fema.gov/government/grant/pa/9523_6.shtm/, VII, 4. La misma definición puede encontrarse en otros lugares.

[154] Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo: un factor de evolución*, Logroño, Pepitas editorial, 2018, p. 15. Trad. cast.: Luis Orsetti.

[155] Thomas Henry Huxley, reimpreso en Piotr Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution,* Londres, W. Heinemann, 1902, publicado en facsímil por Dover Books, 2006, pp. 272-273.

[156] Michael J. Bird, *The Town That Died: A Chronicle of the Halifax Disaster,* Londres, Souvenir Press, 1962, p. 88.

[157] Kropotkin, *El auxilio mutuo*, p. 124.

[158] *Ibid.*, p. 198.

[159] Thomas Hobbes, *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1980, 2005, p. 225. Trad. cast.: Antonio Escohotado.

[160] Shelley E. Taylor y Laura Cousino Klein, en «You May Always Have Suspected It, but a Study Suggests That Women Do Cope with Stress Differently Than Men», http://www.psu.edu/ur/2000/womenstress.html/.

[161] Jerrard Winstanley *et al.*, *True Leveller's Standard Advanced: or, The State of Community Opened, and Presented to the Sons of Men*, Londres, 1649, en http://www.bilderberg.org/land/diggers.htm#True, entre muchas otras fuentes,

[162] Thomas Paine, *Derechos del hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 217-218. Trad. cast.: Fernando Santos Fontela.

[163] *Ibid.*, p. 218.

[164] Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido,* Barcelona, Herder, 1991, p. 100.

[165] *Ibid.*, p. 107.

07

Del Blitz y la bomba atómica a Vietnam

El Blitz

El 7 de septiembre de 1940, los fogonazos de la artillería rompían la oscuridad del cielo de Londres. Comenzaban las cincuenta y siete noches consecutivas de ataques aéreos a cargo de la Luftwaffe. Zumbaban los aviones de combate y los bombarderos, que arrojaron más de mil explosivos y artefactos incendiarios y causaron un enorme incendio que devoró cien hectáreas junto a los muelles de la ciudad, además de otros focos importantes. Los primeros ataques se centraron en las áreas industriales, pero al término del Blitz habían quedado reducidas a escombros casas, tiendas, iglesias, oficinas, fábricas, almacenes, calles enteras, autobuses; las bombas acertaron incluso sobre Buckingham Palace, cuando el rey y la reina estaban dentro. Un enorme archipiélago de cráteres daba nueva fisonomía a la ciudad. Los civiles encargados de la defensa durante los ataques aéreos trataban de poner a salvo a los habitantes de los diversos distritos; las brigadas recién formadas de bomberos voluntarios corrían a apagar los fuegos, conscientes de que las llamas, visibles desde el cielo, serían el primer objetivo de los bombarderos cuando regresaran, y las ambulancias se abrían camino hasta los lugares atacados. Las luces de

vigilancia rastrillaban el cielo nocturno; percutía el fuego antiaéreo. Los ataques sobre la isla acabarían con la vida de unos sesenta mil civiles británicos durante toda la guerra, destruyendo decenas de miles de edificios[166] Cerca de la mitad de las pérdidas totales, tanto en vidas como en edificios, tuvo lugar en el área de Londres, donde cayeron más de ocho mil toneladas de bombas y solo un pequeño porcentaje de edificios logró salir indemne.

Hacía décadas que los funcionarios del Ejército y del Gobierno se preguntaban cuál sería el comportamiento de la sociedad civil en caso de ataque aéreo. Siempre creyeron que, por un motivo u otro, la reacción sería pésima. El científico social R. W. Titmuss lo resumía así en 1950: «Los expertos habían predicho episodios masivos de neurosis histérica entre la población civil […]. Sometida a tanta presión, mucha gente retrocedería a niveles más básicos de necesidades y deseos. Se comportarían como niños asustados, insatisfechos».[167] Dieciocho «eminentes psiquiatras […] ya advirtieron en 1938, en privado, que se avecinaba una guerra en la que habría el triple de víctimas con trastornos mentales que de personas con secuelas físicas».[168] Debe ser cierto ese cálculo, habrían tenido que darse en los meses posteriores al Blitz entre tres y cuatro millones de casos de sintomatología psiquiátrica. También quienes lanzaban los ataques aéreos sobre Gran Bretaña o sobre Alemania (y sobre Japón después) lo hacían convencidos de que las masacres tendrían un impacto psicológico profundo, con consecuencias estratégicas importantes. Es por eso que los bombardeos fueron tan intensos y se llevaron por delante tantas vidas humanas, de civiles y de soldados, e infraestructuras urbanas.

En una ocasión, el propio Benito Mussolini escribió: «Cuando se ha vivido un ataque aéreo, uno ya no puede abstraerse del pánico y se deja llevar siempre por falsas alarmas, no puede continuar con ninguno de sus trabajos».[169] Churchill temía que la sociedad británica, sintiéndose indefensa y a merced del enemigo, incapaz de ocuparse de sí misma,

requiriese la constante participación del Ejército para mantener el orden. El historiador Mark Connelly añade: «Se creía que, ante una masacre aérea, la clase obrera británica era particularmente susceptible al pánico y el abatimiento moral […]. A propósito de los refugios, el Gobierno consideraba que lo mejor era proteger a la gente en pequeños grupos. Los refugios comunales, decían, serían el escenario perfecto para que los agitadores sembraran el caos. Además, permitirían que surgiera una mentalidad de "refugio profundo", por la cual los individuos se convertirían en una especie de topos, criaturas del subsuelo incapaces de retomar sus actividades en las industrias bélicas, esenciales en ese momento».[170]

A pesar de todo ello, fue en el subsuelo donde la gente se refugió, comunalmente. La población londinense compraba billetes para entrar en el metro, pero no viajaba a ningún sitio, sino que se quedaba a pasar la noche. «Muchos miles de personas convertían cada noche las estaciones de metro en gigantescos dormitorios, una especie de manifestación de cuerpos acurrucados que al principio dejó atónitas a las autoridades, sin saber qué hacer con estos pasajeros que pagaban sus tres peniques para instalarse tranquilamente en el andén», escribía la periodista Mollie Panter-Downs en 1940. «La última noticia semioficial es que no está prohibido hacerlo. Sin embargo, los ministros de Transporte y Seguridad Nacional han pedido a la población que no utilicen el metro como refugio salvo en casos de necesidad extrema. Precisamente, muchos de los ciudadanos que bajan por la noche a acostarse en los andenes lo hacen porque ya no tienen casa a donde ir, esa es su necesidad extrema». Las bombas habían destruido las viviendas. Al final, pese a que solo un pequeño porcentaje de los ocho millones de habitantes del área metropolitana recurrió a las estaciones del metro, las autoridades se vieron obligadas a instalar literas y servicios básicos de saneamiento, entre otros equipamientos. La gente encontraba consuelo en los andenes, en la cercanía con los demás, aunque las fotografías de la época dejan claro que aquellos laberintos de cemento ni

estaban limpios ni eran cómodos. Otros se dirigieron a bosques, a cuevas y a las zonas rurales de los alrededores. Muchos se habituaron tanto a los ataques que preferían quedarse en casa y tentar a la suerte a cambio de una buena noche de sueño. Afirma Connelly: «Se ha minimizado la importancia del papel que desempeñó la población en su propia defensa y en su propio destino, para enfatizar la anticuada división entre los dirigentes y los dirigidos».[171]

A la entrada de Bethnal Green, la gente que trataba de escapar a los bombardeos se resbalaba por las escaleras empapadas y poco iluminadas de la estación, y caían unos sobre otros: ciento treinta y siete personas fallecieron asfixiadas, entre las que había sesenta y dos niños (algo que no se debió al pánico o al egoísmo, sino al diseño inadecuado de la estación y a la propia física del apelotonamiento de multitudes: los que están atrás no pueden ver lo que pasa delante y cualquier movimiento resulta amplificado por la masa, como hoy sucede anualmente en las aglomeraciones del *hajj* a La Meca). Ese suceso intentó ocultarse durante mucho tiempo. En el Blitz hubo traumas, hubo crímenes y hubo comportamientos oportunistas. La gente era consciente de ello y la mayoría resistió a los bombardeos sin perder la cabeza, ni los principios ni el norte de su vida. Tras aquellos primeros temores, Churchill y su Gobierno vieron que la idea de una moral británica inquebrantable les resultaba mucho más útil y se sirvieron de ella. Una película de 1940 mostraba los bombardeos nocturnos, la acción de las defensas antiaéreas y a los ciudadanos que, por la mañana, seguían con sus rutinas entre cráteres, escombros y cristales rotos. Su título era *London Can Take It* [Londres puede soportarlo]. Una voz en *off* con acento americano contaba, gravemente: «El ejército del pueblo se pone en marcha» y «No hay pánico, ni miedo ni desesperación. Londres puede soportarlo». En los últimos años, la izquierda ha puesto en duda ese relato de audacia y resolución generalizadas, considerándolo propaganda de la derecha. Sin embargo, tales formas de determinación pueden tener muchas fuentes:

puede deberse a una disposición nacional superior, a un afán de dedicación patriótica o, simplemente, a una capacidad para sobreponerse a las circunstancias que nada tiene que ver con nacionalismos, nacionalidades o sumisión alguna.

En la lucha por salvarse, a sí mismas o a la comunidad, algunas personas empezaron a cuestionar el sistema de jerarquías. Olivia Cockett, una empleada gubernamental que no había cumplido aún treinta años, escribiría más tarde: «Aquella primera noche del Blitz me encargué de una bomba incendiaria, completamente sola, la ayuda llegó cuando ya me había librado de ella. El incidente me vendría a la cabeza muchas veces, cuando menos lo esperaba. Llevaba tiempo molesta por cómo me trataba mi jefe y solo después del bombardeo pude enfrentarme a él, pensando: "Si no tuve miedo de deshacerme de una maldita bomba explosiva, ¿por qué voy a tener miedo de él?". Lo que pasó fue que me vi más resuelta y decidida, en mi cabeza y en mis actos».[172] Otra mujer, madre de dos hijos de la edad de Cockett, escribió, tras sobrevivir a los ataques aéreos: «Sentía mayor seguridad y confianza en mí misma […] después de descubrir que no soy ninguna cobarde, y que tengo más cosas buenas dentro […] de lo que había pensado».[173] Los problemas personales y los viejos afanes habían quedado en un segundo plano y la gente vivía el intenso presente del desastre. El sobrino de Virginia Woolf, Quentin Bell, contaba: «En la época en que se encontraba literalmente bajo el fuego, cesaron las conversaciones sobre el suicidio», y comentó: «El destino le ha regalado, diríase, una suerte de cura, en la forma de peligros esta vez reales, no imaginarios».[174] El 22 de septiembre de 1940, la propia Woolf escribiría: «Este día lluvioso. Consideramos el tiempo en función de cómo afectará a la invasión, no de si nos gusta o disgusta personalmente».

Tom Harrisson, que se encontraba en Londres dirigiendo las encuestas de la agencia de investigación social Mass-Observation acerca de conductas en tiempos de guerra, escribe en su libro *Living Through the Blitz:* «Existió, en

particular, una maniobra de encubrimiento masivo y en gran medida inconsciente de los acontecimientos más desagradables de 1940-1941 […]. El resultado fue una especie de contaminación intelectual, pero contaminación perfumada».[175] En cualquier caso, concluye, si bien el «Blitz fue una terrible experiencia para millones de personas», no fue «tan terrible como para perturbar la decencia básica, la lealtad (los vínculos familiares, por ejemplo), la moral y el optimismo de la inmensa mayoría».[176] El Blitz resulta un desastre único en tanto que de él recordamos el comportamiento social con brillos positivos, aunque esa imagen pretenda singularizar la reacción de los británicos durante la guerra como anomalía, y no igualarlos al resto de la población de cualquier nacionalidad, en cualquier desastre. Tres semanas después de que empezaran los bombardeos, Panter-Downs escribió: «El valor, el humor y la generosidad de la gente corriente aún resultan asombrosos, en unas condiciones que se parecen en todo a la peor de las pesadillas».[177] La gente pudo acostumbrarse a las circunstancias más terribles; maravilloso o atroz, lo extraordinario se vuelve ordinario. De los primeros días, un superviviente comentó: «Una vez que has pasado tres noches de bombardeos, a la cuarta acabas sintiéndote seguro. El pánico dura lo que dura».[178]

Muchos sintieron, evidentemente, un miedo profundo, una gran presión, pero los ánimos y el apoyo les sirvieron para recuperar la entereza. Entre los efectos del Blitz, se suele citar la forma en que se difuminaron las barreras entre personas desconocidas o de diferentes clases sociales. Los privilegios claro, no fueron irrelevantes: los ricos tenían más posibilidades de salir indemnes que los pobres y la clase media, pero es cierto que la comunicación y las relaciones entre los distintos estratos se hicieron más fluidas. Cockett cuenta cómo iba a trabajar silbando, sin dormir tras una intensa noche de bombardeos, y se dirigió al portero, que silbaba también, para decirle: «Hoy tocaremos *Serenade in the Night* [Serenata en la noche], si no le importa», y ambos se rieron.[179] Una testigo estadounidense, Mary

Lee Settle, se dio cuenta de que «los ingleses empiezan a tratarse unos a otros con absoluta libertad, como perfectos desconocidos, arrancados de su silencio por la guerra; a veces amables y, otras, tan espontáneos y beligerantes como se espera de quien lo ha perdido todo».[180] Un escritor inglés añade: «Ha surgido una nueva tolerancia entre la gente; para compensar la lividez de los nervios cansados y a flor de piel, y esa fachada de pesadumbre, se extiende la extraordinaria incidencia de las sonrisas allí donde nunca las hubo, un paisaje de sonrisas ante el que uno se pregunta cómo pudo existir la vida indiferente, uno se avergüenza al pensar que hizo falta una guerra para desenterrar la fraternidad cotidiana».[181] Desenterrar, como si fuera algo vital sepultado en tiempos de paz, que solo las ruinas y la masacre podían resucitar. No, el Blitz fue como la mayoría de los desastres: algunas personas murieron y muchas resultaron heridas o se libraron de la muerte por los pelos o sufrieron grandes pérdidas, víctimas de un inconsolable dolor. Pero la gran mayoría fue testigo y superviviente de un drama del que salió relativamente indemne. Cuentan los testimonios que el mayor trauma fue la evacuación en masa de los niños del área metropolitana, que dividió a las familias y envió a los menores a hogares que no conocían y donde no siempre les trataron bien. Pero muchos otros se quedaron en el epicentro del peligro, algunos por decisión familiar y otros porque no tenían a dónde ir.

A la tercera noche del Blitz, una joven fue a refugiarse a casa de los padres de su novio en el norte de Londres. Al día siguiente contaría en un largo testimonio que su anfitriona se dedicaba incesantemente a preparar té «solo para estar ocupada» y añadía que «ese es el problema de los bombardeos: la gente no hace más que preparar té, y espera que te lo bebas».[182] Cada vez que se escuchaba un ruido, la anfitriona, identificada solo como la señora R., aullaba: «¿Ha sido una bomba?», a lo que su marido se limitaba a gruñir: «No, es un arma» (un arma antiaérea). Comentaba la escritora anónima: «Me encontraba hinchada y abotargada

por la irritación, incapaz de moverme, pero sé que en realidad era miedo. Lo sabía perfectamente. No la preocupación, sino el miedo, enfermizo, siniestro». Ella y su novio salieron al jardín, se sentaron entre la hierba alta y descubrieron que aquella noche, veraniega, cálida, hermosa, era «aún más bella por el resplandor rojizo hacia el este, donde ardían los muelles». Grabó la imagen en la memoria, consciente de que era un momento histórico, y «ya no estaba asustada, era increíble […]. Las luces que rastreaban el cielo eran preciosas, y cuando lo barrían de un lado a otro, parecía que estábamos asistiendo al fin del mundo».

Una bomba impactó a dos calles de distancia. Otra aterrizó aún más cerca cuando ya se habían levantado y corrían hacia el interior de la casa, tan cerca que las ondas del impacto la sacudieron, «como si me bañara en un mar picado». Poco después se vería agarrada al suelo, como para no caerse. Había polvo por todas partes, tenía la boca llena de yeso y el señor R. no dejaba de ordenarles a grito pelado, alternativa y contradictoriamente, que no se movieran y que hicieran algo. La casa estaba destrozada, la puerta delantera no se abría y tuvieron que trepar hasta una ventana rota para escapar. La gente se asustó al verlos salir cubiertos de sangre y de polvo, y entonces ella pensó: «¡Tal vez estoy herida! Es tonto y extraño, pero hasta ese momento me había parecido, por algún motivo, que todo estaba bien, que todo era perfectamente normal». Una vecina la acogió, la envolvió en mantas y le dio una botella con agua caliente «para el *shock*», y cuando ella le dijo que no se encontraba en estado de *shock*, su nueva anfitriona «murmuró muy seriamente algo sobre estar “posponiendo el impacto”». Después la dejaron sola: «Me quedé allí, sintiendo una felicidad indescriptible, una inmensa sensación de triunfo. ¡Había sufrido un bombardeo! ¡*Yo*! Me repetía esa frase una y otra vez y me la probaba como si se tratara de un vestido nuevo, para ver qué tal me quedaba». Concluye: «Resulta terrible expresarlo así, cuando tanta gente ha debido resultar

herida y morir la noche pasada, pero nunca en toda mi vida había experimentado una felicidad tan pura y tan perfecta».

Era joven, había sobrevivido al lado de la persona que amaba y aún le quedaban cincuenta y cinco noches de bombardeos constantes antes de que Londres se convirtiera solo en objetivo intermitente de la aviación. Sin embargo, el paso del tiempo y de la guerra no alteraron sus recuerdos. Treinta y cinco años después, Harrisson, el investigador de la Mass-Observation que había estudiado sobre el terreno las reacciones al Blitz, le dio seguimiento a su historia. Acababa de ser abuela. Al acordarse de la noche del bombardeo, se refirió a ella como una «experiencia cumbre: una sensación de triunfo y felicidad» que comparaba con la «experiencia de tener un hijo». Las experiencias cercanas a la muerte y los encuentros con la propia mortalidad suelen resultar esclarecedores, nos sirven de herramientas para despojarnos de lo accesorio y aferrarnos a la esencia de la vida, a los propósitos fundamentales. Es la misma gratitud que encontramos tras una larga enfermedad o un accidente, la misma revigorización de los apetitos.

Tras aquella noche de intensos bombardeos, los residentes de West Ham, una barriada pobre cerca de los muelles de Londres, que estaban ardiendo, serían evacuados a un colegio local, donde les dijeron que esperasen a los autobuses que los sacarían de allí. Sin embargo, uno de aquellos días los autobuses se equivocarían de dirección, llegarían por la noche, durante los ataques, y tendrían que posponer la evacuación. A la noche siguiente la escuela fue destruida y un número desconocido de hombres, mujeres y niños —puede que hasta cuatrocientos— murieron bajo las bombas. Hubo tantos Blitzs como personas. Algunos fueron terribles, otros fatales y uno al menos resultó enormemente dichoso. Es probable que la exageración de las virtudes de la población durante los bombardeos haya sido la causa de que se haya denunciado con tanta ferocidad esa propaganda de aspectos positivos, mitificados. Sin embargo, tales aspectos existieron, y no solo en

las versiones oficiales, también en los testimonios del momento. Coexistieron con las privaciones, la injusticia, el miedo, la pérdida, la muerte. La guerra y el desastre presentan numerosas diferencias, pero las similitudes pueden resultar reveladoras. El Blitz destaca entre los demás como el único momento en el que el comportamiento de la gente no se ha ignorado, en el que se le ha dado relevancia, aunque haya sido para vincularlo con una respuesta inglesa específica a la guerra y no con la respuesta más común, la que tiene lugar en la mayoría de los desastres.

El renacimiento de la sociología del desastre

Charles E. Fritz, un joven soldado nacido en Misuri, graduado en Sociología, se encontraba en Gran Bretaña durante la guerra. «Como capitán de las Fuerzas Aéreas del Ejército Estadounidense en la Segunda Guerra Mundial, entre 1943 y 1946 me destinaron a diferentes bases aéreas y salas de mando de toda Inglaterra», escribió hacia el final de su vida.[183] Así comienza la introducción a su gran estudio sobre el desastre, un fascinante cuestionamiento de todos los tópicos y prejuicios escrito en 1961 y que nunca llegó a publicarse (aunque apareció como artículo académico en 1996, convirtiéndose en un hito ampliamente ignorado). Cuando desembarcó, hacía cinco años que Gran Bretaña estaba en guerra; la falta de comida, ropa y vivienda era ya crónica, y esos escasos recursos debían compartirse ahora con las decenas de miles de estadounidenses recién llegados. «En tales condiciones, uno esperaría encontrar a una nación en pánico, una nación de gente agotada por la guerra, agriada por la muerte y las heridas de familiares y amigos, resentida por todas las privaciones vividas durante tanto tiempo, preocupada, sin esperanza en el futuro y, en general, dando muestra de comportamientos sociales y personales propios de una moral y un espíritu fraternal por los suelos. Sin embargo, lo que encontré fue una nación de individuos gloriosamente felices, que

disfrutaban de la vida al máximo y manifestaban siempre su alegría y sus ansias de vivir, verdaderamente notable».[184] Parte de esa alegría, quizá, se encontraba en su mirada, pues: «En aquellos años, mi contacto con la vida familiar británica se vio enriquecido por mi noviazgo y posterior matrimonio con Patricia Ware, residente de Bath, Inglaterra, que trabajó durante la guerra como maestra en una escuela infantil».[185] Bath también sufriría intensos bombardeos.

Al término de la guerra, asignaron a Fritz al US Strategic Bombing Survey, el comité que preparaba un monumental informe sobre los efectos de los ataques aéreos contra la población civil alemana. Este señalaba que no se había producido una verdadera y profunda «desmoralización» de los alemanes, a pesar de que las atrocidades que estos habían sufrido eran peores que las padecidas por los ingleses, como la noche en que las bombas hicieron de Dresde un infierno donde fallecieron más de veinticinco mil personas. La investigación en que Fritz trabajó concluía: «Bajo el despiadado control de los nazis, la población mostró una sorprendente resistencia al terror y las adversidades de los constantes ataques aéreos, a la destrucción de sus hogares y pertenencias y a las condiciones en las que tuvieron que vivir a partir de entonces. Se menoscabó su moral, su fe en la victoria final o, al menos, en una solución satisfactoria, así como la confianza que depositaban en sus líderes, pero no dejaron de trabajar, sin desfallecer, mientras los medios físicos de producción estuvieron en pie. No se puede subestimar el poder que un Estado policial es capaz de ejercer sobre su población».[186] El aplomo de los ingleses ante el bombardeo se justificaba por las características únicas de una nación orgullosa; la eficacia de los alemanes se debía a que un poder tenebroso los había subyugado. Fritz observó que aquellos informes revelaban que «los habitantes de las ciudades bombardeadas con mayor intensidad mostraban una moral significativamente más alta que los habitantes de las ciudades donde los bombardeos habían sido menores»[187] y que «las enfermedades

neurológicas orgánicas y los problemas psiquiátricos no podían atribuirse a los ataques aéreos ni estaban condicionados por estos».[188] Después de Alemania, la comisión se dirigiría a Japón, ya sin Fritz, y obtendría unas conclusiones similares acerca de los efectos de los ataques.

Tras abandonar el comité, Fritz entraría en la Universidad de Chicago, donde continuaría con su trabajo de posgrado en Sociología, y en 1950 lo nombraron director adjunto del Proyecto de Investigación sobre Desastres, dentro del Centro de Investigación de la Opinión Nacional, la primera organización dedicada a estudiar sistemáticamente la conducta humana en el desastre. La Guerra Fría había sustituido ya a la guerra mundial y el Gobierno estadounidense se dedicaba a aumentar su vasto arsenal atómico, al tiempo que se preguntaba cómo reaccionaría la población en caso de guerra nuclear contra la Unión Soviética. Estos miedos, propios del momento, fueron el empujón para los primeros estudios metódicos sobre el comportamiento de la población ante el desastre, que serían constantes durante la década de los años sesenta. Dado que las únicas catástrofes nucleares que podían investigar eran las de Hiroshima y Nagasaki en 1945, el método consistió, por lo general, en observar los desastres naturales domésticos y extrapolar conclusiones. Así comenzaron los estudios del desastre, una disciplina poco conocida, pero realmente reveladora. Al principio participaban en las investigaciones, junto a jóvenes sociólogos como Fritz, antropólogos y psicólogos, pero la sociología tomó pronto la delantera y prácticamente se adueñó del campo de estudios. Sin embargo, a pesar del interés que presenta y de las extraordinarias conclusiones a las que han llegado los investigadores, sus efectos prácticos han sido casi nulos. Los sociólogos del desastre han influido en la planificación y la prevención de catástrofes en ciertos lugares y a ciertos niveles, pero sus ideas no han penetrado en los medios de comunicación ni se han generalizado entre la opinión pública, la burocracia ni los políticos encargados de proyectar planes de respuesta a los desastres.

Las expectativas iniciales eran ya desalentadoras; igual que había ocurrido con las autoridades británicas veinte años atrás, los comisionados militares solo deseaban informes acerca de «reacciones gregarias, pánico, emergencia de líderes y recomendaciones para guiar y controlar a las masas».[189] Uno de aquellos sociólogos pioneros escribe: «De los testimonios orales del alto mando, recopilados después, podemos deducir que imperaba la creencia [en la Oficina de Defensa Civil] de que la reacción no sería buena, de que habría "pánico" generalizado y ruptura del orden social».[190] Se partía de la premisa de que la población era siempre un rebaño de ovejas, salvo cuando se convertía en una manada de lobos. Había que hallar la mejor forma de pastorearla. Sin embargo, los sociólogos les darían la vuelta a estos prejuicios. Y nadie se mostraría tan entusiasmado por los resultados como Fritz.

Empezó a publicar sus conclusiones en 1954, y escribiría algunos ensayos más en 1957, pero la fecha clave sería 1961. En ese año resumiría las conclusiones de sus investigaciones a lo largo de la década de los años cincuenta, en un ensayo titulado «La sociología de la conducta desviada y la desorganización social», publicado en un manual académico. De ese mismo año data el largo informe que no se publicó, y en ambos aparecen planteamientos absolutamente revolucionarios o, más bien, planteamientos que retoman los de William James (tanto el filósofo como Samuel Prince aparecen citados), pero a partir de la investigación cuidadosa de docenas de catástrofes. Cita también el prejuicio de que en todos los desastres «hay episodios de pánico provocados por las masas y estampidas incontrolables. La gente se pasa por encima y deja de mirar para sus conciudadanos. Cuando el pánico amaina, dice la imagen popular, mucha gente se encuentra histérica o tan aturdida que es incapaz de reaccionar. Otros se dedican al saqueo, al pillaje y diversas formas de conducta egoísta y oportunista. De todo ello resulta un panorama de inmoralidad generalizada, conflicto social y trastorno mental». Y más adelante describe otro estereotipo más: «Que los

desastres convierten a la gente en una masa desconcertada e indefensa, absolutamente dependiente de dirección y organización externa».[191]

Esos estereotipos siguen con nosotros. En su libro de 2007, *La doctrina del shock*, Naomi Klein realiza una fascinante investigación sobre cómo, en épocas de crisis, a la población se le imponen políticas económicas que benefician a las élites. Esa población, sin embargo, queda definida acríticamente según los viejos términos. La autora considera que los momentos posteriores a una catástrofe son oportunidades para impulsar conquistas desde arriba, no desafíos contra el poder en los que buscar transformaciones populares o incluso revolucionarias. Dice que los desastres crean «periodos maleables, cuando no tenemos un norte psicológico y estamos físicamente exiliados de nuestros hogares»[192] y describe un desastre reciente casi como una tortura, en términos de «profunda desorientación, miedo y ansiedad agudas, y una regresión colectiva».[193] Este retrato resulta sorprendente, desde la izquierda, por desempoderador. Reproduce los mismos temores que las autoridades británicas manifestaban antes de la guerra, producto de ciertos prejuicios más que de la observación de la realidad. En un acto público, durante la presentación del libro, Klein dijo que en las crisis más extremas «dejamos de saber quiénes somos o dónde estamos. Nos volvemos como niños, buscamos a nuestros papás».[194] Ojalá hubiera leído a Fritz. Pero sus conclusiones se encontraban enterradas bajo las seiscientas cincuenta páginas de un deprimente libro de texto y en un manuscrito que solo se publicaría treinta y cinco años después de escribirlo. Los dos textos de Fritz son, esencialmente, versiones del mismo manifiesto, aunque el que no se publicó lleva las conclusiones un poco más lejos. Hoy son ideas comunes entre los sociólogos del desastre, pero muy pocos las formulan con la audacia con que él lo hizo. Medio siglo después, su obra sigue provocando el estremecimiento de un descubrimiento redentor, y aunque sociólogos

posteriores han querido apaciguar aquel desbordante optimismo, por lo general todos han confirmado sus conclusiones.

La primera y radical premisa de Fritz era que la vida cotidiana es ya, en sí, un tipo de desastre y que los otros desastres vienen a librarnos de él. Señala que, en el tiempo ordinario, la gente sufre y muere cada día, en privado, aislados unos de otros. Y escribe: «La oposición tradicional entre "lo normal" y "el desastre" casi siempre ignora o minimiza las tensiones recurrentes, inherentes a la rutina de cada día, así como sus efectos personales y sociales. Ignora también el corpus cada vez mayor y consistente de análisis sociales y políticos que ponen de manifiesto el fracaso de las sociedades modernas a la hora de satisfacer esa necesidad básica del individuo que es la identidad comunitaria».[195]

Más adelante, describirá minuciosamente cómo la identidad comunitaria se refuerza en el desastre: «La sensación de peligro, de pérdida y de privación, generalizada y compartida, produce una solidaridad íntima, fuertemente grupal, entre los supervivientes, que permite responder al aislamiento social, ofrece un canal para la comunicación y la expresión íntimas y brinda acceso a fuentes de consuelo y apoyo físico y emocional […]. El "de fuera" se vuelve "de dentro", el "marginal" queda reintegrado. La gente percibe así, con claridad desconocida, una serie de valores básicos, subyacentes, con los que se identifica. Comprende que el mantenimiento de esos valores requiere acciones colectivas y que los objetivos personales y grupales están imbricados de manera inextricable. Esa imbricación de las necesidades individuales y sociales permite una sensación de pertenencia y de unidad que muy pocas veces se logra en circunstancias normales».

En otras palabras, el desastre ofrece soluciones temporales a la alienación y el aislamiento de la vida diaria: «Mientras las fuerzas naturales o humanas que crearon o precipitaron el desastre resultan hostiles y extenuantes, los supervivientes se vuelven más amables, empáticos y deseosos de ayudar que en tiempos normales. El acercamiento categórico hacia el ser humano

se debilita mientras el enfoque empático se agranda. En este sentido, los desastres pueden ser un infierno físico, pero se convierten también, momentáneamente, en una forma particular de utopía social».[196] Fritz está afirmando como principio general lo mismo que Pauline Jacobson descubrió en su experiencia particular del terremoto de 1906. Y se refiere a otros mecanismos por los que el desastre altera la psique. Declara: «El desastre nos brinda una liberación temporal de las preocupaciones, las inhibiciones y las ansiedades asociadas con el pasado y el futuro, en tanto que obligan a la gente a concentrar toda su atención en el momento inmediato, en las necesidades diarias dentro del contexto de la realidad presente».[197] Puede traer momentos de alivio dentro de esa red de viejas penas, de hábitos, asunciones y miedos en la que el día a día nos tiene atrapados: los efectos son tanto psicológicos como prácticos. Liberación temporal. Parecen, de nuevo, palabras mayores, demasiado grandes. Sin embargo, Fritz nunca dejó de defender la capacidad redentora del desastre.

Las catástrofes y las guerras, frente a la experiencia de la vida ordinaria, nos plantean problemas evidentes y simples que requieren soluciones simples y evidentes: «Un rasgo esencial del desastre es que las amenazas y los peligros que se ciernen sobre la sociedad proceden de fuera del sistema y sus causas suelen resultar perfectamente claras, específicas. Algo que contrasta con crisis de otro tipo, donde las amenazas surgen del propio sistema y es difícil aislar e identificar una sola causa aceptada por todos».[198] La capacidad de afrontar directa e inequívocamente un problema nos proporciona satisfacciones difíciles de encontrar en otros momentos. El desastre libera el lastre de la rutina y las convenciones: «El desastre nos ofrece una forma de *shock* social que interrumpe los patrones habituales e institucionalizados de conducta y favorece que la gente participe en la transformación social y personal».[199] Fritz arroja luz sobre la vida en el desastre y nos muestra que las sombras que se ciernen sobre él son las del tiempo ordinario: las sombras de la distancia que nos separa de los demás y

de las soluciones tangibles, los roles heroicos y las posibilidades de empezar de nuevo que sí ofrece el desastre. Este, nos dicen sus ensayos, es sencillo, al menos en lo que se refiere a saber quiénes somos y cómo debemos actuar. Lo difícil es la vida diaria, con sus complicaciones y sus ambigüedades, sus problemas sin fácil solución y sus conflictos económicos o ideológicos, todo aquello que, en una crisis, resulta relativamente irrelevante.

La crisis de los refugios nucleares

Los estudios sobre el desastre que Fritz llevó a cabo en los años cincuenta parten de la amenaza de una guerra nuclear total entre Estados Unidos y la Unión Soviética, que provocaría la devastación e irradiación de las principales ciudades y regiones. Ambas potencias soñaban su propia supervivencia al apocalipsis. Aunque fuera imposible proteger a la población de un ataque directo, tal vez podrían ponerla a salvo del poso radiactivo en los refugios, donde se prepararían para la reconstrucción. En aquellos primeros años de Guerra Fría las expectativas eran ciertamente sombrías, tanto como las de los altos mandos británicos antes del Blitz. El proyecto East River de la época de Truman señala: «Dos elementos cruciales en la defensa civil serán la prevención y el control del pánico de la población atacada. Hemos de tener en cuenta la posibilidad de que, allí donde se produzca un ataque, haya más muertes y heridos por culpa del pánico que por los efectos directos del armamento militar».[200] En otras palabras, la población civil suponía un riesgo para sí misma y para su propio país mayor que el propio arsenal nuclear enemigo. Es un planteamiento extraordinariamente pesimista, pero nunca ha dejado de repetirse.

Durante más de una docena de años, Estados Unidos promovió la construcción de refugios nucleares por parte de los ciudadanos. La premisa

era que, tras una guerra nuclear, el poso radiactivo obligaría a permanecer varios días, semanas o incluso meses encerrados, antes de poder salir a reconstruir la civilización. Hubo algunos refugios comunitarios, y ciertos espacios subterráneos se equiparon para que pudieran servir a tal propósito. También se construyeron refugios inmensos y absolutamente espléndidos, completamente equipados, para los funcionarios más importantes y los representantes gubernamentales, convencidos todos ellos de la importancia de su propia supervivencia mientras ponían en riesgo la de los demás. Mientras los soviéticos construían refugios colectivos, a los ciudadanos estadounidenses se les animaba a fabricar los suyos propios, privados: la destrucción era tarea del Gobierno; la supervivencia, del ciudadano. La población, sin embargo, comprendió el dilema moral que eso suscitaba. Era necesario plantearse una pregunta fundamental: si construyes un refugio para ti y tu familia —algo que solo podían permitirse las familias que vivían en casas con jardín, no los habitantes de las ciudades ni los pobres—, ¿dejarías entrar a tus vecinos?

Tras el enfrentamiento entre Estados Unidos y la Unión Soviética por la crisis de Berlín de 1961, cuando la Guerra Fría amenazaba con calentarse demasiado, este debate moral se adueñó de la imaginación del país. Aquel otoño, un capítulo del programa *The Twilight Zone* contó cómo una falsa alarma provocaba que esa «fina capa de barniz» que era la civilización se resquebrajara de nuevo, y que los vecinos se volvieran unos contra otros en la eterna lucha por la supervivencia.[201] En la revista *Time* apareció un cáustico reportaje sobre los propietarios de refugios y su afán de supervivencia a toda costa titulado «Gun Thy Neighbor» [Dispare a su vecino], que comenzaba con el siguiente testimonio: «En cuanto tenga el refugio acabado, voy a montar una ametralladora en la trampilla para que si cae la bomba los vecinos ni se me acerquen».[202] Este pistolero de las afueras de Chicago era una excepción, claro, como lo era el sacerdote jesuita que elaboró toda una teología capaz de justificar el mirar solo por

uno mismo (o por su familia) para sobrevivir. El líder de la defensa civil de Las Vegas provocó la indignación generalizada cuando propuso formar una milicia de cinco mil hombres que impidiera a los desplazados de California cruzar el desierto y entrar en la ciudad en caso de que se produjera una detonación. Prepararse para una guerra así era prepararse para librarla contra los propios vecinos en su momento de mayor desesperación. Veinte años después, un historiador afirmó que «poco a poco, pero firmemente, millones de estadounidenses llegaron a la conclusión de que los refugios antinucleares privados resultaban moralmente injustificables».

Fue un momento muy importante, en el que pocos han reparado: la población estadounidense se negó a asegurar su propia supervivencia a costa de la de los demás, incluso en un contexto de miedo a una posible guerra nuclear en el que las soluciones colectivas y la solidaridad apestaban a comunismo. Dorothy Day y el Trabajador Católico rechazaron participar en los simulacros de defensa civil que comenzaron en Nueva York en 1955. En su lugar, fueron a manifestarse a Manhattan, frente al ayuntamiento, mientras el resto de la población corría bajo tierra. Repetirían su protesta pública año tras año: en ocasiones la arrestaron, en otras la ignoraron, pero en 1961 hubo dos mil personas en la manifestación y se consiguió poner fin a los simulacros. Con ese y otros actos de tenacidad colectiva comenzaba una década de intensa agitación social. Su desafiante altruismo fue más allá de la ayuda mutua y de los argumentos evolutivos: estos ciudadanos vieron que negarse a ayudar a los vecinos era inmoral y que la supervivencia les resultaba inaceptable en tales términos, ni siquiera cuando los líderes apostaban la vida de la humanidad entera en sus juegos particulares.

Desastre sin redención, redención sin desastre

Fritz escribió dos ensayos fundacionales en 1961, a los que no se les prestó la suficiente atención, y desapareció de la vida pública. Siguió ocupándose

de asuntos militares como teniente coronel en la reserva, en el Instituto para el Análisis de la Defensa durante los primeros años. Enrico Quarentelli, que había colaborado con él en sus estudios iniciales sobre el desastre, recuerda que una de sus investigaciones versó sobre los posibles efectos de un ataque aéreo sobre Vietnam del Norte y que, de manera nada sorprendente, llegó a las mismas conclusiones que habían llegado los estudios en la Segunda Guerra Mundial. «No resultan perceptibles en modo alguno los efectos indirectos de los bombardeos sobre el ánimo de la población norvietnamita y su disposición a continuar la lucha, ni sobre la evaluación por parte de los líderes de eventuales ganancias y pérdidas en caso de seguir la misma línea de acción», declaraba uno de los informes de las investigaciones de Fritz (desclasificado en 1996).[203] Gran parte de su trabajo de esa época sigue siendo secreto. Dirigiría también las investigaciones sobre el desastre para la Academia Nacional de Ciencias y desde esa posición ejerció una considerable influencia en el desarrollo de la sociología del desastre.

En el optimismo de su ensayo sobre desastre y salud mental, una afirmación introduce un matiz de desaliento: «Se propone la aparición de esta comunidad de víctimas como un rasgo universal de todos aquellos desastres en que los supervivientes pueden interactuar libremente y realizar los ajustes sociales que sean necesarios». Lo habitual, sin embargo, es que los supervivientes no puedan hacer tal cosa. Las comunidades, que Fritz se imagina homogéneas y unidas, tienden a ser bastante complejas. Pensemos en la comunidad china de San Francisco en 1906, en los coreanos y los socialistas en el terremoto de Kanto, Japón, en 1923, en el hecho de que los encargados de la defensa civil del sur de Estados Unidos defendieran o proyectaran refugios antinucleares privados. Durante los incendios de San Diego en 2007, la animosidad previa hacia los inmigrantes ilegales provocó que las autoridades identificaran a las víctimas que hablaran español o tuvieran rasgos latinos, que se les negaran servicios y provisiones y se las arrestara y deportara cuando, indocumentadas, solicitaban refugio a la

Administración o a otros organismos. En Texas, los sociólogos del desastre han condenado planes similares de identificación y comprobación del estatus legal de la población, pues entienden que tales medidas solo servirían para impedir la evacuación de las zonas afectadas o para que la gente no pudiera recurrir a los servicios de supervivencia. En la mayoría de las sociedades se dan divisiones de este tipo. Los desastres pueden reconciliarlas, pero también magnificarlas.

Los sociólogos del desastre contemporáneos hablan de vulnerabilidades, de las diversas maneras en que las catástrofes encuentran los puntos débiles del sistema y penetran por ellos para golpear a unas víctimas más que a otras. En este sentido, el desastre no democratiza. Aunque se den breves momentos de igualación social, los valores y la discriminación de la sociedad anterior tienden a reaparecer poco después de la catástrofe. Viejos sesgos actúan sobre la decisión, política y cultural, de quién ha de recibir refugio, provisiones, ayuda y empatía. Y aun si no hay malevolencia, los individuos de clase media, que poseen extensa documentación personal y se entienden mejor con la burocracia, suelen recibir más ayudas que la población más pobre (por ejemplo, tras el terremoto de Loma Prieta de 1989, en Watsonville, una pequeña ciudad de trabajadores rurales, recibió ayuda una familia por casa, pese a que había hogares donde se hacinaban dos y hasta tres familias latinas pobres; asimismo, a los sin techo crónicos de San Francisco no se les ofrecieron las habitaciones de hotel de las que sí disfrutaron los habitantes del barrio rico de Marina District, cuya falta de vivienda era solo temporal). Es habitual escuchar historias sobre la escasa imparcialidad de los individuos que se encargan de las labores de socorro. Y es imposible no sentir rabia al ver que el mundo transformado no ha podido durar, que reaparecen los viejos errores y segregaciones. La injusticia propia del antiguo orden implica, de entrada, que los desastres no afectan por igual a todos los miembros de una región: solo hace falta fijarse en las precarias casas móviles que abundan en zonas del país donde los huracanes

y los tornados son frecuentes, en quién habita en las llanuras inundables o en cómo los departamentos de bomberos —lo señaló el geógrafo Mike Davis en su extraordinario texto «The Case for Letting Malibu Burn» [Razones para dejar que Malibú arda]— suelen apresurarse a apagar incendios declarados en zonas residenciales acomodadas, por lejos que se encuentren, pero a menudo ignoran las barriadas pobres en el interior de la propia ciudad.

Lo esencial en el desastre, así, es tener la capacidad de ocuparse de las propias necesidades y formar parte de una comunidad de ayuda mutua, no verse convertido en un paria obligado a esperar la caridad. Fritz describe la satisfacción y el poder que emana de la capacidad de acción, de la pertenencia a una comunidad activa. Sin embargo, eso no siempre ocurre. Un sociólogo posterior, Kai Erickson, estudió una comunidad rural minera en Viginia Occidental destruida en 1972, cuando una de las presas de la mina reventó y un torrente de agua negra bajó por el valle con una fuerza devastadora. Mató a muchos residentes y se llevó por delante la mayoría de las casas. En su estudio menciona las euforias y las utopías de otros desastres para indicar que en Buffalo Creek esos efectos no existieron. Uno de los motivos es que no había una comunidad como tal; la gente vivía aislada, desarraigada, muchos de forma permanente, y gran parte de las labores de rescate las llevaron a cabo individuos ajenos al pueblo, vestidos con uniformes distintivos. No emergió ninguna noción de poder o solidaridad, no hubo ayuda mutua. Las catástrofes tóxicas y tecnológicas, en particular, son caldo de cultivo para este tipo de «comunidad corrosiva», donde los recelos y las divisiones sociales se multiplican con los años. Todo ello significa únicamente que los efectos que Fritz celebra no son universales, que no suceden en todos los desastres ni les ocurren a todos los afectados. Pero el Blitz fue tan real como la inundación de Buffalo Creek, y los aspectos positivos que describió Fritz resultan importantes. Tanto por el

momento en sí como por la ventana que abren a los anhelos y las posibilidades de transformación social.

Aquellos desastres en que no se producen momentos de redención nos hacen pensar, a su vez, en la redención fuera del desastre. En el pasado y en algunos presentes encontramos formas de vida individuales y colectivas más sencillas, más urgentes, más cohesionadas. Las culturas cazadoras-recolectoras, como todos aquellos que llevan una existencia menos mediatizada, experimentan el riesgo de forma mucho más íntima y han de recrear día tras día las condiciones de su propia supervivencia. Les une la urgencia de la necesidad, que es, a la vez, una fuente de satisfacción. Esa es la vida de clanes y aldeas que celebraba Kropotkin. Aunque resulta fácil idealizarla, olvidando que nos obliga a atenernos a placeres limitados, a unas pocas opciones de vida, a reducir la privacidad y las comodidades y esa individualidad que es nuestro privilegio y nuestra condena, también nos recuerda que, si en el pasado la vida fue un desastre continuo, lo fue en los términos que describe Fritz, donde el peligro va acompañado por la solidaridad y la urgencia. Hubo buenos motivos para dejar atrás esa existencia, pero con ella también abandonamos algo esencial, los vínculos que nos unen con los demás y con el presente, un propósito inherente a la vida. La gran tarea del ser humano contemporáneo es recuperar ese propósito y los lazos sociales sin que concurran crisis ni tensiones externas. A no ser que la llegada de una nueva era de desastres económicos y medioambientales se encargue de devolvernos a aquella dureza.

En este sentido, tal vez sean los bomberos actuales quienes realizan una labor más absorbente, más plena de sentido —tanto en la proximidad de la muerte como en el valor de su trabajo—, generadora de una poderosa noción de camaradería y solidaridad, pues de otro modo no correrían riesgos tan grandes por un salario que es, como mucho, mediocre. Hay otras profesiones que ofrecen profundidad y recompensas similares. Y cosas que no son profesiones. Ciertas actividades recreativas —las más peligrosas y

exigentes, en particular, como el descenso de aguas bravas o el montañismo — también exponen a la gente al peligro, requieren equipos cohesionados, exigen que todos los sentidos estén concentrados en el momento presente y reafirman constantemente las propias capacidades y aptitudes. Si bien los placeres que se asocian a tales actividades suelen ser escénicos o deportivos, los beneficios más importantes son sociales y psicológicos. Los deportes de equipo sirven para unir a la gente, tanto participantes como seguidores, en momentos de intensa incertidumbre, aunque todo lo que esté en juego sea un gol o una carrera y la comunidad que nos acoja sea tan virtual como el público que aclama a los jugadores en la pantalla del televisor.

Gran parte de nuestras vidas se las dedicamos a proveernos de certidumbres, seguridad, confort. Nociones que suelen traer consigo cierto hastío, cierta pérdida de sentido vital, el que se encuentra o puede encontrarse en la batalla del día a día. Una de las preguntas más difíciles de responder por parte de quienes tienen la supervivencia asegurada es cómo comprometerse hasta la médula con objetivos y necesidades que mantengan viva su llama. Es la búsqueda de sentido de la que Viktor Frankl habló después de Auschwitz. Mientras el mercado nos dice que busquemos seguridad, comodidades y lujos —pues todos ellos pueden comprarse—, descubrimos que el propósito y el sentido vital no pueden reducirse a bienes de consumo y que salir a buscarlos implica, a menudo, ir contracorriente. Fritz hablaba del «fracaso de las sociedades modernas a la hora de satisfacer esa necesidad básica del individuo que es la identidad comunitaria». Si el desastre puede convertirse en lo que él llama «utopía social» es solo porque produce efectos secundarios difíciles de encontrar en el tiempo ordinario. En las sociedades donde la conexión con los demás, la pertenencia y las metas vitales están aseguradas, un desastre es solo un desastre. Uno puede imaginar la vida no mediatizada de aquellas sociedades cazadoras-recolectoras como una especie de desastre continuo, en el que los

riesgos son altos; las luchas, intensas; las presiones y la necesidad de cooperación, incesantes, y hay grandes recompensas en juego. Nosotros hemos remplazado todo eso por la comodidad, la seguridad y el individualismo. Y hemos adquirido los nuevos desastres, menos visibles, de la alienación y la anomia. No es que hayamos comerciado con ellos individualmente, sino que hemos permitido que poderes con intereses muy distintos a los nuestros tomaran las grandes decisiones, colectivas, con efectos cumulativos invisibles, que nos han traído hasta aquí. Por eso se genera tal alarma institucional cada vez que la sociedad civil se reúne.

Y luego está la religión. Las congregaciones en templos, sinagogas, iglesias y mezquitas forman una suerte de comunidad tangible, que se reafirma semanalmente. Sean cuales sean las creencias que haya detrás, la mera asistencia regular puede brindar una noción de pertenencia a la sociedad y una red de apoyo en tiempos de crisis. Esta sería la religión como grupo al que pertenecer, como comunidad, no como práctica ni sistema de creencias. Ahora bien, las creencias específicas también son importantes, pues pueden modificar el tipo de reacción al desastre. Así, por ejemplo, en la Europa de principios de la Edad Moderna, como en otras partes del mundo —y entre ciertos grupos actuales en Estados Unidos—, los desastres se tenían por castigos divinos. La respuesta emocional era entonces profundamente diferente. Cabía interpretar el altruismo, la audacia y, por supuesto, la alegría como una afrenta a la voluntad de Dios, lo que podía reprimir respuestas comunes en otros contextos. El puritanismo estadounidense, por ejemplo, consideraba que todo desastre natural era un regalo del cielo, pues destruía los bienes materiales y, de ese modo, al mismo materialismo.

Leyendo a Fritz, se hace evidente que el desastre no solo ofrece oportunidades para realizar nuevas formas de comunidad, también para transformar la propia noción de quiénes somos. Afirma: «Los desastres nos brindan una liberación temporal de las preocupaciones, las inhibiciones y

las ansiedades asociadas con el pasado y el futuro en cuanto que obligan a la gente a concentrar toda su atención en el momento inmediato, en las necesidades diarias dentro del contexto de la realidad presente». Aquí Fritz parece acercarse a otra forma de religión, no como comunidad o creencia, sino como práctica, como una reelaboración de la propia identidad, más adecuada a las circunstancias a las que nos enfrentamos, más capaz de responder con generosidad y bondad y de afianzar la breve libertad alcanzada. La mayoría de las religiones guían a sus adeptos hacia aquello que más miedo nos provoca: la mortalidad, la muerte, la enfermedad, la pérdida, la incertidumbre, el sufrimiento; hacia todos aquellos aspectos en los que la vida es ya algo similar a un desastre. La religión, así, puede verse como un curso de preparación al desastre, donde nos equipamos no solo para sobrevivir, sino para hacerlo con ecuanimidad, para responder con calma y altruismo al desastre del día a día. Muchas prácticas religiosas tienen en su centro la idea de que todo está conectado y reafirman los profundos vínculos que nos unen con la comunidad, con la congregación de fieles o con el total de los seres. El altruismo y la ayuda mutua que surgen repentinamente en las catástrofes tratan de inculcarse, aquí, como prácticas diarias. Los puntos en común resultan interesantes. El budismo, por ejemplo, nos enseña que el sufrimiento nace del apego. También del apego a un pasado doloroso y a un futuro imaginado y a la noción de un yo independiente. El desastre incentiva el desapego respecto a los bienes materiales, pero también respecto al pasado y al futuro, o, más bien, reduce el apego a las abstracciones y los objetos y alimenta el que nos une al resto de criaturas y circunstancias de la existencia. La gente se ve inmersa en un presente de intensa incertidumbre, que la absorbe por completo. En California, durante los terribles incendios del verano de 2008, el Centro Zen Tassajara, una residencia comunitaria y lugar de retiro espiritual en las escarpadas montañas de la costa central de California, estuvo varias semanas amenazado por las llamas. En julio, cuando el último de los

monjes residentes evacuó el recinto, el abad y cuatro monjes más decidieron regresar y enfrentarse al fuego.

El riesgo era muy alto. Los Servicios Forestales les permitieron de mala gana quedarse en la zona evacuada, no sin antes pedir el nombre de sus dentistas, para poder identificar los restos calcinados. Los testimonios de los religiosos sobre los días que pasaron acorralados por el fuego en una zona enteramente despoblada resultan asombrosos, por el aplomo que demuestran y por el esfuerzo por describir la relación que mantenían con el fuego a través de metáforas no bélicas. También, porque lograron mantener a salvo el hogar de la comunidad. Durante varias jornadas, mientras el fuego se acercaba, hicieron guardia, limpiaron la maleza y comprobaron el estado de cortafuegos, rociadores automáticos, bombas y generadores. El día en que vieron llegar fuegos imponentes de hasta doce metros de altura por los cuatro costados, empezaron a vigilar cada pavesa y cada llama y a apagarlas como mejor podían (tenían formación en extinción de incendios, ropa protectora y equipamiento). Lo consiguieron.

Uno de ellos escribiría después en el diario *online* del desastre: «Lo más emocionante de aquellas horas, y lo más satisfactorio en retrospectiva, fue que el fuego nos demandaba una vigilancia y un esfuerzo constantes. Todo nuestro día […] lo dedicábamos a estar presentes, obligados a desprendernos de cualquier certidumbre sobre el resultado. Hubo momentos de miedo y ansiedad, sobre todo cuando entendimos que el fuego se nos venía encima a toda velocidad y desde todas las direcciones, que no aparecería primero por una ladera y luego, poco a poco, por las demás, como nos dijeron varios bomberos profesionales. Pero no había tiempo para el miedo. Convertimos el miedo en decisión y salimos al encuentro de nuestro invitado e hicimos lo que teníamos que hacer». Dave Zimmerman, director del centro, concluiría unos días después: «Por último, vaya aquí nuestro más profundo reconocimiento hacia el fuego, que con su lección sobre transitoriedad se ha ganado todo nuestro respeto y atención». El abad,

Stephen Stucky, señalaría en una conferencia posterior que el encuentro con el fuego le reafirmó en la idea de «estar preparado para acoger lo que surja». Tassajara sobrevivió como una isla verde en un océano de laderas oscurecidas y bosques calcinados. La comunidad, al buscar lecciones en el fuego, las halló, y vio que había mucho por lo que estar agradecida: la práctica budista la había preparado para responder con serenidad. A muchos les angustiaba la posibilidad de perder un lugar amado, pero reconocían que el desapego y la ecuanimidad eran lecciones que habían de aprenderse. Y se beneficiaron enormemente de ser una comunidad capaz de organizar respuestas y obtener apoyo y recursos, cercanos y lejanos.

La comunidad budista vietnamita de Biloxi, Misisipi, no contó con los recursos o la suerte de Tassajara. Ellos se enfrentaron al agua, no al fuego. Estaban realizando la ceremonia de consagración del templo recién inaugurado el día en que el huracán Katrina golpeó la costa del Golfo. Cuando las aguas de la marejada se elevaron hasta el techo del templo, el monje principal, vietnamita, un anciano monje invitado, unas dieciocho mujeres mayores, una familia afroamericana que vivía cerca, un médico vietnamita-americano de Texas que estudiaba con el monje y varias personas más tuvieron que refugiarse en el desván. Pasaron varias horas atrapados en la oscuridad. No podían saber si el agua seguiría subiendo. Los monjes cantaron y todos mantuvieron la calma. Posteriormente, la comunidad vietnamita nacional les consiguió provisiones y ayuda para la reconstrucción del templo (también lo hizo Burners without Borders, la ONG puesta en marcha por participantes del festival anual Burning Man en el desierto de Nevada). El médico que se había quedado atrapado me contó: «Todo es tan transitorio. Un día estamos de celebración, preparándonos para la gran inauguración, y al día siguiente ya no hay nada que inaugurar. Solo puedes sentarte y reflexionar. Es increíble vivir algo así. Es muy duro para la gente. Para empezar, son muy pobres». Pero reconstruyeron el templo. Cuando fui a visitarlo, el monje que lo dirige me habló con franca alegría

del desastre. «Muy feliz», fueron sus últimas palabras al respecto, mientras nos despedíamos.

El idioma de la religión podría servir para explicar esa repentina alegría que surge en el desastre. Es una dicha anárquica, la de ver que las disposiciones habituales se han desmoronado. Anárquica en el sentido de que tales disposiciones estructuran y contienen nuestras vidas y nuestras mentes: cuando dejan de hacerlo, somos libres para improvisar, descubrir, cambiar, evolucionar. La religión lleva miles de años hablando de lo liberadora que puede ser la pérdida, y tanto de sabios tibetanos como de San Francisco de Asís hemos aprendido que el desprendimiento es el primer paso del camino espiritual. Sin embargo, resulta peligroso decir que los desastres son liberadores. Peligroso porque, cuando afectan a personas no preparadas, no equipadas, cuando no son elegidos o su realidad no se asume, cuando llegan por sorpresa, no provocan más efectos que el dolor y la pérdida. Ahora bien, un sorprendente número de personas parecen preparadas para reconducir la situación y aprovecharse del momento, también aquellos que más han perdido o cuyo dolor es más intenso. Es lo mismo que les sucede a quienes superan una grave enfermedad u otras pérdidas, no relacionadas con un desastre. La trascendencia siempre se abre camino como respuesta para la supervivencia.

El lenguaje contemporáneo concibe los efectos del desastre únicamente como trauma. Con frecuencia se refiere al síndrome de estrés postraumático, PTSD por sus siglas en inglés. La implicación es doble: que el sufrimiento no habría de producirse y que, en nuestra fragilidad, este no solo nos daña, sino que únicamente nos daña, que no puede hacer otra cosa. En cambio, cuando el sufrimiento se da por sentado, como ocurre en la mayoría de las religiones, la pregunta es qué podemos hacer con él, y no cómo amortiguarlo o mantenerlo a distancia. Esa conciencia de la mortalidad que agudiza la comprensión de la vida como un regalo incierto más que como una carga insoportable, de la que hablan los supervivientes a

traumas individuales, también nos hace pensar en enseñanzas religiosas. Un profesor de Psicología, Ronnie Janoff-Bulman, escribe: «Al confrontar la aniquilación física y psicológica, la vida resulta descarnada, reducida a lo esencial; para muchos supervivientes, ese es el punto de inflexión en el camino de lo superficial a lo profundo. La vida adquiere un nuevo sentido y todas las prioridades resultan reconsideradas. En nuestro trabajo con supervivientes de enfermedades mortales, crímenes y accidentes, tanto hombres como mujeres informan a menudo de que solo ahora sienten que disfrutan plenamente de la vida, ahora que ya no les parece asegurada».

En realidad, el desastre es un curso acelerado para comprender ciertos principios budistas: la empatía hacia todos los seres, el desapego, el desengaño de la fantasía de nuestra independencia, la conciencia de la transitoriedad y la audacia o el aplomo ante la incertidumbre. Si le damos la vuelta al razonamiento, podríamos decir que la religión es uno de los caminos que nos permite alcanzar varios de los aspectos positivos del desastre sin tener que experimentar, para ello, la pérdida y el dolor. Ese estado de claridad, valor, altruismo y reconciliación con los peligros y las incertidumbres del mundo se consigue a través de un intenso esfuerzo mental y emocional, pero también puede llegar de repente, como un regalo en medio de la desolación, en la catástrofe. Pensemos en la euforia de Pauline Jacobson y William James, en Samuel Prince viendo el desastre como una prueba bíblica, en el misticismo populista de Dorothy Day: «Mientras duró la crisis, la gente se profesó amor mutuo»; en la joven que pensó que tal vez estaba herida cuando su refugio se vino abajo durante el Blitz, pero que experimentó aquella «felicidad tan pura y tan perfecta».

Ese misterio que llamamos naturaleza humana se sobrepone a las circunstancias en tiempo de crisis, pero parece vacilar cuando la vida resulta fácil. En la década de prosperidad alentada por planteamientos financieros insostenibles y gestión económica desastrosa, Islandia desarrolló una gran apatía política, se apagó y se abotargó hasta la

desmoralización. En octubre de 2008, la economía se vino abajo. La población, furiosa, decidió actuar. De ese contexto emergió una vibrante sociedad civil: fue el mejor y el peor de los tiempos, el país perdió su riqueza económica y su pobreza social. Un joven que participó en las manifestaciones que hicieron caer el Gobierno neoliberal me escribió en aquellos días de hogueras y tambores: «He sentido que Islandia nacía de nuevo». Que en el peor de los tiempos esté también el mejor resulta interesante, pero no es, desde luego, lo ideal. Que el mejor de los tiempos, el tiempo seguro y próspero, pueda convertirse en el peor plantea otros retos y otras preguntas acerca de cómo mantener el propósito vital y la solidaridad social en momentos en calma, cómo seguir en vela cuando la vida se tranquiliza. Las religiones nos hablan siempre de un «despertar» y parecen sugerir que estamos habitualmente dormidos, que no somos conscientes los unos de los otros, ni de nuestras auténticas circunstancias ni de nuestro verdadero yo. El desastre nos saca del sueño, pero hace falta un esfuerzo consciente, lúcido, para mantenernos despiertos.

---

[166] Richard M. Titmuss, *Problems of Social Policy,* Londres, Longmans, Green, 1950, p. 224.

[167] *Ibid.*, p. 338.

[168] En Ben Shephard, *A War of Nerves*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001, p. 175.

[169] En Tom Harrisson, *Living Through the Blitz,* Nueva York, Schocken Books, 1989, p. 21.

[170] Mark Connelly, *We Can Take It!: Britain and the Memory of the Second World War,* Harlow, Inglaterra, Pearson, Longman, 2004, p. 138.

[171] *Ibid.*, p. 140.

[172] En Olivia Cockett, *Love and War in London: A Woman's Diary 1939-1942*, ed. de Robert W. Malcolmson, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier

University Press, 2005, p. 150.

[173] *Ibid.*, p. 151.

[174] Quentin Bell, *Virginia Woolf*, Barcelona, Lumen, 2008, p. 581. Trad. cast.: Marta Pessarrodona.

[175] En Harrisson, *Living Through the Blitz*, p. 13.

[176] *Ibid.*, p. 280.

[177] Molly Panter-Downs, *London War Notes 1939-1945*, ed. de William Shawn, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1971, p. 105.

[178] Shephard, *War of Nerves,* p. 176.

[179] Cockett, *Love and War*, p. 133.

[180] *Ibid.*, p. 133.

[181] Titmuss, *Problems of Social Policy*, p. 350.

[182] En Harrisson, *Living Through the Blitz*, pp. 78-81.

[183] Charles Fritz, «Disasters and Mental Health: Therapeutic Principles Drawn from Disaster Studies», University of Delaware Disaster Research Center, 1996, p. 2. Este informe está disponible *online* en http://www.udel.edu/DRC/preliminary/hande10.pdf.

[184] *Ibid.*, pp. 3-4.

[185] *Ibid.*, p. 2.

[186] «United States Strategic Bombing Survey: Summary Report (European War), September 30, 1945», disponible en http://www.anesi.com/ussbs02.htm/, p. 16.

[187] Fritz, «Disasters and Mental Health», p. 6.

[188] *Ibid.*, p. 7.

[189] En E. L. Quarantelli, «The Earliest Interest in Disasters and the Earliest Social Science of Disasters: A Sociology of Knowledge Approach», University of Delaware Disaster Research Center, 2005, p. 24. El informe no se ha publicado, pero está disponible en el centro de investigación.

[190] *Ibid.*, p. 30.

[191] Charles Fritz, «Disaster», en *Contemporary Social Problems: An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization*, ed. de Robert K. Merton y Robert A. Nisbet, Nueva York, Harcourt, 1961, p. 672.

[192] Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 46. Trad. cast.: Isabel Fuentes García, Albino Santos Mosquera, Remedios Diéguez Diéguez.

[193] *Ibid.*, p. 64. Klein está hablando de los efectos del desastre del 11 de Septiembre sobre los neoyorquinos.

[194] Acto a cargo de City Light Books celebrado en la Primera Iglesia Unitaria de San Francisco, el 26 de septiembre de 2007. También se la puede ver en The Cobert Report, el 2 de octubre de 2008, donde comienza comparando las sociedades en crisis con un prisionero torturado que «hará lo que quieran que haga». «Sociedades enteras se encuentran en estado de *shock*, no saben muy bien qué sucede y van a hacer lo que las personas que ostentan el poder les digan que deben hacer. Cuando estás en estado de *shock*, llevas a cabo una regresión, te infantilizas y empiezas a pensar que Rudy Giuliani es tu papá y que Dick Cheney va a cuidar de ti», http://www.colbertnation.com/the-colbert-report-videos/186550/october-02-2008/naomi-klein/.

[195] Fritz, «Disasters and Mental Health», p. 25.

[196] *Ibid.*, p. 68.

[197] *Ibid.*, p. 63.

[198] *Ibid.*, p. 55.

[199] *Ibid.*, p. 57.

[200] En Andrew D. Grossman, *Neither Dead nor Red: Civilian Defense and American Political Development During the Early Cold War*, Nueva York, Routledge, 2001, p. 59.

[201] Kenneth D. Rose, *One Nation Underground: The Fallout Shelter in American Culture*, Nueva York, Nueva York University Press, 2001, p. 111.

[202] *Time*, 18 de agosto de 1961.

[203] En un documento cuya portada reza «ALTO SECRETO —NOFORN EEUU BOMBARDEO SOBRE VIENTAM», y su sello «DESCLASIFICADO 8/6/96». Proporcionado a la autora por el brillante historiador sobre la guerra de Vietnam Nick Turse. El título de la segunda página es «Efectos de los bombardeos estadounidenses sobre la capacidad de Vietnam del Norte para apoyar operaciones militares en el Sur y en Laos: Retrospectiva y perspectiva», con nuevas indicaciones acerca de su estatus de alto secreto. El pasaje citado aparece en la p. vi 11. A Fritz se le reconoce como uno de los cuatro investigadores que prepararon el informe.

08

Hobbes en Hollywood, o la minoría contra la mayoría

Aviso: Héroe en primer plano

Nueva Orleans, 1950: una noche, un inmigrante desembarca sin ser visto en Nueva Orleans. Juega a las cartas, gana dinero, se encuentra indispuesto. No llega a sentirse verdaderamente enfermo porque un sicario le dispara antes, cerca del muelle. Un asesinato más, se dice, hasta que el juez de instrucción descubre que la víctima tenía peste neumónica, una variedad de la enfermedad conocida como peste negra, que acabó con un tercio de la población europea en el siglo XIV. Es enormemente contagiosa y se transmite por el aire. En ese momento hace su aparición un oficial militar de Salud Pública. Para evitar la epidemia, debe encontrar a todas las personas que han tenido contacto con el fallecido e inocularles la cura en menos de cuarenta y ocho horas. Y no puede permitir que el suceso llegue a oídos de la prensa o se extenderá el pánico. Sus compañeros no creen que la situación sea tan grave y solo un policía acepta a colaborar con él. Este pone entre rejas al reportero que conoce la historia, para que no la haga pública. Hemos de creer que la libertad de prensa y una sociedad bien informada suponen un riesgo para todos, que la población se comportaría vilmente si descubriera la amenaza que se cierne sobre ella. La película se llama, precisamente, *Pánico en las calles*.

Los Ángeles, 1974: un estudiante de posgrado en el ficticio Instituto de Sismología acaba de terminar un milagroso análisis matemático que predice, a partir de una serie de datos geológicos, la inminencia de un seísmo catastrófico. Su intención es advertir a la población inmediatamente, pero el director del instituto le detiene y le dice: «Un comunicado público, ahora que el terremoto es inminente, sembraría el pánico. Todos saldrían corriendo, se pisarían, se aplastarían tratando de abandonar la ciudad. Podría ser peor que el propio terremoto». La reacción del ser humano a la bomba atómica podría ser peor que la propia bomba; la respuesta de la población podría ser peor que el terremoto más espectacular que Hollywood pueda inventarse, con la tierra abriéndose como si fueran a salirle monstruos de las entrañas, derrumbes de edificios, roturas de presas y gente gritando y corriendo en todas direcciones. Sobre todo, mujeres, que no paran de chillar. En esta versión del desastre, a los temblores, los incendios y los desplomes les suceden los saqueos, los asaltos a coches en marcha y la violencia generalizada (aunque fuéramos capaces de predecirlos, no tendría sentido abandonar la región por la llegada de un terremoto, tan solo deberíamos alejarnos de los edificios y las situaciones de riesgo: la supervivencia está prácticamente asegurada en espacios abiertos, donde nada puede caerse sobre ti o derrumbarse bajo tus pies; una de las particularidades de esta película, sin embargo, es que la enorme extensión metropolitana de Los Ángeles, plagada de edificios bajos, queda representada como una repetición casi infinita de los rascacielos del distrito financiero). Es como si el Servicio Nacional de Meteorología no quisiera anunciar la llegada de un huracán por miedo al pánico y a las evacuaciones. Al final, los sismólogos deciden avisar al alcalde, que alerta a su vez al gobernador, y entre todos optan por movilizar a la Guardia Nacional para controlar el pánico de la población cuando, inadvertida, sufra el seísmo. De nuevo, la gente es la amenaza. En los veinticuatro años que separan *Pánico en las calles* y *Terremoto*, el taquillazo protagonizado por Charlton Heston

recorriendo las ruinas de Los Ángeles, la imaginación cinematográfica no había cambiado demasiado.

Cordillera de las Cascadas, Washington, 1997: un volcán está a punto de bañar en lava fundida la pequeña e idílica ciudad levantada en su falda. El único que ha sido capaz de predecirlo es Pierce Brosnan, en su papel de rudo geólogo. Quiere avisar a la gente para preparar la evacuación, pero su jefe no se lo permite, aduciendo que, en caso de falsa alarma, serían responsables de grandes pérdidas económicas (un argumento que se escucharía en el mundo real, cuando un tsunami arrasó la costa sur de Asia el 26 de diciembre del 2004: «El factor más importante a la hora de tomar la decisión es que estábamos en temporada alta y la ocupación hotelera era casi del cien por cien. Si hubiéramos sacado un aviso y se hubiera producido una evacuación, ¿qué habría ocurrido? Eso habría afectado a los negocios de manera inmediata», dijo un funcionario tailandés). «Sé que la cosa está que arde ahí arriba —dice el jefe de Brosnan acerca de los extraños fenómenos que tienen lugar en la caldera volcánica—, pero no quiero sembrar el pánico por unas cuantas placas tectónicas y algunos temblores». La película dedica una hora a aumentar la tensión, y para cuando los científicos por fin advierten a la población, en una reunión en el gimnasio del instituto, la erupción ya ha comenzado. Son ellos los que han provocado el pánico. «No corráis, no corráis», grita el *sheriff*, mientras una horda de habitantes intenta escapar, golpeando a sus vecinos, casi asfixiándose en la huida. Se apresuran a arrancar los coches para conducir erráticamente de un lado para otro. Como no podía ser de otro modo, uno de ellos se empotra contra un poste de la luz: los cables del tendido eléctrico caen, echan chispas, se retuercen como una serpiente. Chillan los frenos y los neumáticos. Y el volcán Dante's Peak, que da el título original a la película, empieza a escupir lava. Brosnan nos muestra una tras otra sus múltiples habilidades, como si fuera él mismo una navaja suiza: es el científico reconvertido en héroe de acción, el superhombre de todo este

género de películas, como en *El día de mañana*, la cinta de 2004 en la que el hombre tiene que enfrentarse a los estragos del cambio climático.

Ahora nos vamos a Washington, DC, 1998: una joven periodista comienza a investigar por qué un miembro del gabinete del presidente ha presentado su dimisión, se huele un escándalo cuando le hablan de una supuesta amante llamada Ellie, lleva a cabo unas cuantas pesquisas en internet y descubre que en realidad se trata de ELE, las siglas en inglés de «acontecimiento de grado extinción». Es un meteorito de diez kilómetros de ancho que se dirige a la Tierra, amenazando con acabar con nuestra especie y con muchas otras. Sin embargo, antes de que pueda contárselo a nadie, los agentes del Gobierno la secuestran y la llevan a una reunión clandestina con el presidente. Resulta que la Administración tampoco quiere informar a la población, temiendo el pánico que se desataría en las calles, pero ella insiste. Finalmente, logra un acuerdo: si espera a que estén preparados para hacerlo público, la suya será la primera pregunta que se escuche en la rueda de prensa. Acaba de vender el derecho de la gente a conocer el destino de la Tierra por un empujón a su carrera, que habrá de desarrollarse, con toda probabilidad, en un planeta condenado. Hemos de creer que ha tomado la decisión correcta, pues la población sí sucumbe al caos y al desgobierno, como vemos en los noticiarios de las pequeñas pantallas que aparecen en la gran pantalla de este nuevo taquillazo, *Deep Impact*: las masas se toman la justicia por su mano y matan al operario de una retroexcavadora que cobraba grandes sumas de dinero por construir refugios, los saqueadores incendian las tiendas abandonadas; en Moscú, una turbamulta violenta toma las calles para protestar por la escasez de alimento y combustible.

A falta de pánico

A todos nos han metido en la cabeza que el pánico implica siempre la transformación de la población en una masa informe y desorganizada. Mil

veces hemos visto esas estampidas donde la población se golpea y se empuja y pierde, en general, la cabeza. En las películas, al menos. La mayoría de la gente piensa que todos los temores de Le Bon acerca de la conducta de las masas se hacen reales efectivamente en los desastres, aunque él pensaba que las masas generaban apetitos brutales por sí mismas y nosotros tendemos a considerar que la muchedumbre descerebrada consiste en un conglomerado de miedos irracionales individuales, reacciones egoístas y actos imprudentes por apresurados: a esa conducta es a lo que llamamos pánico. Se nos quiere hacer creer que la gente, a merced de su propio miedo y el deseo individualista de sobrevivir, pierde toda capacidad de juicio, se desentiende de los vínculos sociales e, incluso, de su propia humanidad, y que esto puede ocurrir casi instantáneamente desde el momento en que las cosas empiezan a torcerse: es la antigua noción de una regresión a la naturaleza bestial, guiada ahora por el miedo en vez de por la maldad inherente. La noción que presupone que no somos más que bombas antisociales a punto de explotar, que nos activamos al menor cambio en el entorno. La noción que permite tratar a la población como un problema que el Ejército debe sofocar o controlar. Hollywood se alimenta obsesivamente de esos prejuicios. Los sociólogos, en cambio, no.

Enrico Quarantelli, tras haber trabajado con Charles Fritz, en 1954, recuerda: «Escribí mi trabajo de fin de máster, que versaba sobre el pánico, y esperaba encontrar abundante material con el que trabajar; sin embargo, al cabo de un tiempo, tuve que decirme: "Dios, estoy tratando de escribir una tesis sobre el pánico, pero no veo pánico por ninguna parte". Estoy exagerando, aunque […] me llevó bastante tiempo comprender que, a ese respecto, la situación era mucho mejor» (de lo que cualquiera habría imaginado).[204] Define el pánico como una forma de miedo extremo e irracional que convierte la huida en la única respuesta posible. Sin embargo, la huida en sí misma no tiene por qué significar pánico: Quarantelli señala que lo que puede parecer caótico desde fuera —la gente desplazándose tan

rápido como puede en múltiples direcciones— es a menudo la respuesta más razonable ante una amenaza inminente. Aquella tesis fue otro hito en el estudio de la reacción humana al desastre, un nuevo zarpazo para socavar los viejos mitos. Quarantelli, más aún que Fritz, continuaría los estudios hasta convertirse en una de las cabezas visibles de la sociología del desastre, primero trabajando con Fritz, como profesor, después, y, por último, como fundador del Centro de Investigación de Desastres en la Universidad Estatal de Ohio, hoy Universidad de Delaware.

Han pasado cincuenta y tres años desde aquella tesis sin pánico. Prosigue Quarantelli: «Lo cierto es que aún hoy la mayoría de la financiación para este tipo de estudios nace de la preocupación por que la gente sucumba al pánico, pierda el control o se comporte de manera antisocial. Es el mismo motivo por el que comenzaron a financiarnos en aquellos primeros años de la disciplina. Asumían que el verdadero problema lo constituía la población en general, aunque desde el principio los estudios demostraban lo contrario».[205] Añade: «Si por pánico entendemos que, en los desastres, la gente se asusta, no estaremos muy desencaminados. La mayoría de la gente que guarda contacto con la realidad se asusta y, de hecho, debería asustarse, a no ser que en el momento del desastre hayan perdido ese contacto. Ahora bien, eso no significa que la gente asustada no pueda actuar correctamente».[206] Los estudios sobre personas en situaciones imperiosamente aterradoras han demostrado —como señala Quarantelli con la parquedad propia de su disciplina— que «no hay competición despiadada, el orden social no se rompe» y que «predominan las conductas cooperativas, no egoístas».[207] Quarantelli afirma que más de setecientos estudios sobre desastres demuestran que el pánico es un fenómeno inusual, que siempre tiende a desvanecerse.[208] Investigadores posteriores han rebuscado minuciosamente —examinando en uno de los estudios la conducta de dos mil personas en novecientos incendios diferentes—[209] y han concluido que el comportamiento resulta mayoritariamente racional, en ocasiones altruista

y que nunca responde a esa imagen de la bestia que se despierta al resquebrajarse la endeble capa de la civilización. Excepto, claro, en las películas y en la imaginación colectiva. Y en los medios de comunicación. Y en algunos planes de prevención de catástrofes. De las conclusiones de la sociología del desastre podría emerger una visión del mundo completamente distinta.

Si necesitamos a los héroes es porque todos los demás somos criaturas horribles: egoístas, malvadas, víctimas de nuestras pasiones, incapaces de decidir qué hacer o demasiado asustados para hacerlo. Los seres maravillosos son una necesidad y una consecuencia de nuestra propia miseria: nosotros constituimos el fondo apagado y anodino contra el que ellos brillan. Al menos, según las películas. Pero es que las películas necesitan héroes. Es casi un requisito técnico: hacen falta primeros planos, líneas argumentales, individuos a los que seguir, una estrella que atraiga al público: hasta las películas corales sobre desastres exigen héroes que asuman el rol de líderes, como Paul Newman y Steve McQueen en *El coloso en llamas*. A la cámara no le interesa mostrar a un grupo de gente portándose bien. Hollywood se alimenta de estrellas. De estrellas y de convenciones: la abuela asiática no tendrá nunca el papel de heroína, pero puede hacer un cameo especial en el desastre. El cine de catástrofes es profundamente tranquilizador: todo el que quiera creer que, pase lo que pase en su ciudad o en el mundo, el viejo statu quo de género, poder e iniciativa individual va a aguantar incólume puede seguir haciéndolo.

Cabría pensar que el edificio en llamas o los temblores de tierra o el meteorito a punto de impactar ya conllevarían suficiente tensión dramática. Sin embargo, estas películas tienden a trasladar el auténtico conflicto a la lucha entre los protagonistas buenos y los malos, con el altruismo del héroe en primer plano y el egoísmo y el miedo de la humanidad de fondo. Suele haber también una historia de amor y se resuelve algún tipo de conflicto personal: al contrario que en la realidad, la inminencia del peligro no distrae

al individuo de sus problemas personales y este sigue ocupándose de la resolución y el desarrollo de relaciones íntimas particularmente complejas, en lugar de embarcarse en la empatía y la solidaridad generalizadas que el desastre tiende a abrir. Por muchos motivos, el género resulta a la vez fascinante y deprimente; uno de ellos es la ordenada división del mundo entre un nosotros y un ellos. El ellos es la humanidad en su conjunto, los extras, el pánico, las masas, las turbamultas, los individuos errados. Ahí se encuentra también las figuras de autoridad secundarias —el geólogo jefe en *Un pueblo llamado Dante's Peak*, el director del instituto de sismología en *Terremoto*, el promotor que empleó materiales de mala calidad en *El coloso en llamas*, las autoridades de más alto rango que tomaron las decisiones durante la epidemia del virus mortal, semejante al ébola, en *Estallido*—, fallidas, satisfechas de su propio poder, erróneas en sus pronósticos y, además, muy poco atractivas: son el ellos equivocado al que el héroe ha de sacar de su error, en representación del nosotros y de la autoridad emergente. Siempre lo hace. Este cine no es antiautoritario, sino anti todas aquellas autoridades que no sean de los nuestros. De lo único que se trata aquí es de poner al mando al hombre adecuado, uno con el que podamos identificarnos.

Tal vez el único parecido con la realidad sea la representación fílmica del aparato burocrático. Como señala Quarantelli, son las organizaciones, no los individuos, las más proclives a provocar problemas en el desastre. «La burocracia se basa en rutinas y horarios y papeleos. Cuando es eficaz, bueno, el mundo moderno no podría existir sin burocracia. El problema es que en el desastre no puede haber esquemas burocráticos: lo que se necesita es capacidad de innovación, hacer las cosas de otro modo. De hecho, cuanto mejor es un aparato burocrático en el día a día, peor suele actuar en el desastre. No es capaz maniobrar, no sabe integrar lo inesperado, etcétera. En cambio, los seres humanos, da igual la sociedad a la que pertenezcan […], saben comportarse, saben cómo reaccionar. No todo el mundo, claro,

igual que no todas las organizaciones reaccionan mal. Pero por lo general los seres humanos están a la altura, mientras que las organizaciones, en cierto sentido, se hunden».[210]

En *Deep impact*, el único conflicto se da entre la inmensa sensatez y sentido común del Gobierno federal y la reportera joven y guapa a la que hay que controlar para que no se salga de la línea de acción oficial. Cuando Quarantelli escribió acerca del cine de catástrofes, citó a un colega que, en un texto no publicado, dijo de ellas: «Refuerzan nuestra creencia cultural en el individualismo y en las soluciones individualistas a los problemas sociales».[211] Y añade: «El cine de catástrofes […] tiende a situar el origen de los problemas en los seres humanos involucrados, no en los sistemas sociales dentro de los que estos operan».[212]

Todas estas películas reafirman también los roles de género tradicionales. Es más, utilizan la indefensión de la mujer para poner en marcha al héroe masculino. En *Un pueblo llamado Dante's Peak*, que es una cinta relativamente avanzada en este aspecto, Linda Hamilton, alcaldesa de la pequeña ciudad y objeto de la trama romántica de Pierce Brosnan, no grita ni comete ninguna estupidez, pero tampoco hace nada en ningún otro sentido. Aunque solo unos años antes la habíamos visto luchar contra Terminator, y exhibir músculos más que notables, en esta película no se mueve demasiado, no toma las riendas de nada, no le hace el puente a un camión ni coge los remos de la barca ni se ocupa de liderar el rescate de sus propios hijos. Y ella es el ejemplo más positivo: el resto de mujeres se limitan a chillar, a dejarse llevar por el pánico, a quedar paralizadas por el miedo mientras algún tipo duro las rescata y, con bastante frecuencia, se las lleva en volandas. Ava Gardner, la infeliz esposa de Heston en *Terremoto*, es la que provoca la desgracia de su marido. Pero también hay películas que les dan la vuelta a los convencionalismos, como *El síndrome de China*, en la que una central nuclear amenaza con una fusión en el reactor y los medios de comunicación exponen la arrogante negligencia y la falta de

escrúpulos de la administración de la central y del Gobierno a la hora de ocultar información. Jane Fonda, la periodista que dirige la investigación, es la heroína activa de la película.

El síndrome de China es una excepción dentro del género en muchos otros aspectos, pues le da voz a la sociedad y a los medios de comunicación contra las élites, los expertos y el abuso de poder de quienes poseen la información. La visión del mundo que propone se vio refrendada porque trece días después de su estreno en cines estuvo a punto de producirse una fusión total del núcleo de la central nuclear de Three Miles Island, en Pensilvania. Lo normal es que sean los grandes avances tecnológicos los que resuelven los problemas de las películas. Tanto en los años noventa, con *Armaggedon* o *Deep Impact*, como en la actualidad, con la facilona cinta de ciencia ficción *Independence Day*, las armas nucleares se utilizan para desviar el mal que procede del espacio exterior, sea un meteorito o una nave alienígena. En cambio, en *El síndrome de China* la tecnología nuclear es el problema, no la solución.

Miedo en la cima

El cine de catástrofes representa una amplia variedad de fantasías. Su modus operandi consiste en sacar a escena nuestros miedos más profundos para aplacarlos después, suponiendo que nuestro miedo más profundo sea el caos y que necesitemos ver triunfar a las autoridades tradicionales para sentirnos seguros. Triunfar es lo que hacen, una y otra vez, los hombres duros, los líderes poderosos, las tecnologías avanzadas. Aun al borde de la destrucción, el mundo que representan esas películas resulta más tranquilizador y digno de confianza que el nuestro. En una de las subtramas de *Terremoto*, Jody, un joven recién aceptado en la Guardia Nacional, abusa de su poder durante la crisis: dispara a los compañeros de piso que se burlan de él, está a punto de violar a una mujer y lleva a cabo toda clase de

atropellos. Sin embargo, queda representado como un friqui, un chiflado, obsesionado por las artes marciales y con una melena bien larga: aunque vaya vestido con uniforme militar, forma parte de un ellos estrafalario, no del nosotros en el que nos sentimos seguros. El policía de vieja escuela, alcohólico y de mirada borrosa interpretado por George Kennedy se lo carga en una de esas escenas típicamente hollywoodienses en las que el acto de matar resulta profundamente gratificante, absolutamente justificado y tiene un acabado perfecto en la pantalla. Por supuesto, la Guardia Nacional estaba allí para evitar disturbios y saqueos. Los estudios sociológicos ya han demostrado que tales episodios —disturbios y saqueos— son muy escasos, pero esa es otra de las cosas que las películas prefieren pasar por alto.

De hecho, los sociólogos describen la relación del cine de Hollywood y los desastres de verdad como una especie de mundo al otro lado del espejo. La socióloga del desastre Kathleen Tierney, que dirige el Centro de Riesgos Naturales de la Universidad de Colorado, pronunció en la Universidad de California, Berkeley, con motivo del centenario del terremoto de 1906, una conferencia fascinante. Afirmaba: «Lo que las élites temen es la perturbación del orden social, los desafíos a su legitimidad».[213] Le dio la vuelta a la imagen de la población presa del pánico frente a una minoría heroica, para describir lo que ella denominó el «pánico de las élites». Como ingredientes del mismo, enumeró: «Miedo al desorden social; miedo a los pobres, a las minorías sociales y a los inmigrantes; obsesión con los saqueos y los delitos contra la propiedad, disposición a recurrir a la fuerza letal, y toma de decisiones a partir de meros rumores».[214] En otras palabras, Tierney afirmó que es la minoría la que se comporta de manera errónea y la mayoría la que se crece ante las adversidades. Y que la minoría se comporta vilmente no para responder a unos determinados hechos, sino a partir de sus propios prejuicios: las élites están convencidas de que los demás vamos a dejarnos llevar por el pánico, que nos vamos a transformar en una masa

informe y sucumbir al desgobierno, que vamos a suspender las relaciones de propiedad. A consecuencia de esos miedos, actúan para impedir algo que tal vez solo exista en su imaginación. El mito de la conducta antisocial en el desastre se vuelve, así, una profecía autocumplida. En otro momento, añade: «Los medios de comunicación hacen hincapié en el desorden y en la necesidad de un control social más estricto, lo que refleja y refuerza el discurso político que reclama una mayor participación del Ejército en la gestión del desastre. Estas posturas políticas dan fe del poder de la ideología militarista en Estados Unidos».[215]

A partir de décadas de investigación minuciosa, la mayoría de los sociólogos del desastre han delineado una cosmovisión según la cual es la sociedad civil la que triunfa en el desastre y las instituciones existentes las que tienden a fracasar. A base de pruebas y datos, confirman lo que anarquistas como Kropotkin llevan defendiendo mucho tiempo, aunque ellos mantienen una estudiada posición neutral que evita dar demasiadas recomendaciones o extraer conclusiones respecto al orden social más amplio. Sin embargo, han dejado absolutamente claro que, en las catástrofes, lo que hace falta es una sociedad abierta basada en la confianza, donde la gente sea libre para ejercer su capacidad de improvisación, altruismo y solidaridad. Es algo que hace falta, en realidad, todo el tiempo, pero de manera más urgente en contextos de crisis.

La historiadora médica Judith Leavitt toma dos brotes de viruela para demostrar la forma en que la conducta de los poderosos determina las características de una crisis y la importancia de una sociedad abierta. El primer caso ocurrió en Milwaukee, en 1894, y resultó agravado por culpa de un alto cargo de salud pública que permitió que las clases medias y altas se confinaran ellas mismas «mientras que, en los barrios inmigrantes y pobres de la ciudad, se practicaron traslados forzosos al hospital de aislamiento. Podéis imaginar que la discriminación no ayudó, así que la viruela […] se extendió por toda la ciudad. El apelativo de “la escoria de

Milwaukee” circulaba incluso en los periódicos, y la población de los distritos del sur percibía que era así como el resto de la ciudad los veía, que les consideraban “la escoria de Milwaukee”, y que no importaba lo que les sucediera, por lo que la discriminación en la aplicación de la normativa era evidente. En respuesta, los inmigrantes optaron por no informar de los casos de viruela, ocultarlos cuando la gente llamaba a su puerta. Y, finalmente, por protestar contra el traslado forzoso y contra la vacunación, con disturbios en las calles».[216] A la lucha de clases y al pánico de las élites se sumó otro factor desafortunado, el de las sospechas acerca de la seguridad y la efectividad de la vacuna.

El segundo brote ocurrió en 1947, cuando la viruela llegó a la ciudad de Nueva York siguiendo un camino parecido al de la peste neumónica de Nueva Orleans en *Pánico en las calles*. En este caso, la respuesta institucional fue completamente distinta. La población se vio como una aliada. Cuenta Leavitt: «Había señales y distintivos por todas partes: “Protégete, asegúrate, vacúnate”. Había ruedas de prensa constantes y programas de radio explicando el diagnóstico y la propagación, mostrando la evolución de los casos, y se tenía la percepción, que yo consideraría cierta, de que el Departamento de Salud y el Gobierno de la ciudad actuaban con honestidad y justicia, pues a la población se la informó siempre de la evolución de los acontecimientos. En dos semanas se vacunó a cinco millones de neoyorquinos».[217] Únicamente se recurrió a la fuerza en otro contexto: «Las empresas farmacéuticas no se mostraron muy cooperativas, hasta que el alcalde O’Dwyer encerró en el ayuntamiento a los directivos y les dijo que iban a producir más vacunas y que lo iban a hacer a la mayor brevedad o, de lo contrario, no abandonarían el edificio; los directivos, sorprendentemente, accedieron […]. Era un programa de vacunación voluntaria, así que la gente que se veía haciendo cola estaba allí por iniciativa propia. El ejemplo de conformidad social resultaba asombroso. No hace falta que os recuerde que esto ocurría justo después de

la Segunda Guerra Mundial, lo que también influyó en el nivel de organización de la ciudad y en el esfuerzo cooperativo».[218]

Sin embargo, en 2005, los altos mandos del país, desde el presidente a los directores de los Centros de Control y Prevención de Enfermedades, seguían planteando que un nuevo brote epidémico haría necesaria la intervención del Ejército para garantizar el confinamiento de la población: aún se prefería la línea de actuación de Milwaukee a la de Nueva York.[219] Y cuando la Guardia Nacional de Indiana decidió simular un desastre radiactivo durante un ejercicio de prácticas en 2007, contrataron a civiles para que actuaran como saqueadores y alborotadores, para que simularan ataques contra el personal médico e incluso robos de camillas («Me servirá de tabla de *snowboard*», dijo uno de estos ladrones al reparar en su botín, como tratando de comprender el sentido de lo que le mandaban hacer).[220] Es difícil erradicar el pánico de las élites y la mentalidad de la que surge. Y ese pánico está detrás de la mitad del desastre que se vivió en San Francisco en 1906 y Nueva Orleans en 2005.

Quarantelli fue profesor de Tierney, pero la frase «pánico de las élites» la acuñaron dos de sus colegas, los profesores de la Universidad de Rutgers Caron Chess y Lee Clarke. Como me contó este último: «Me dijo Caron: "A la mierda con esta idea de que la gente corriente va a dejarse llevar por el pánico: son las élites las que no pueden controlarse". Lo que caracteriza al pánico de las élites, frente al pánico de la población normal, es que las élites sucumben al pánico por miedo a que nosotros lo hagamos. Pero ocurre que es mucho más importante cuando ellos entran en pánico, pues son ellos los que ocupan posiciones de influencia, posiciones de poder. Son quienes manejan los recursos y pueden guardarse para sí información relevante. Es una manera absolutamente paternalista de gobernar. Es como tratarías a un niño. Si eres el alcalde de una ciudad y te comunican que va a ocurrir algo malo y te da miedo que la gente vaya a comportarse como niños pequeños, no transmites la información. Lo que haces es sacar a la

policía para que, cuando suceda lo que vaya a suceder —una bomba sucia, un tornado, un huracán en Manhattan—, mantenga el orden. En nuestra opinión, el pánico de las élites, igual que el pánico general, implica una ruptura del tejido social. Pero en el caso del pánico de las élites lo que se pierden son los hilos de quienes ocupan posiciones superiores a las nuestras [...]. Así que se rompen los vínculos y la persona que ocupa esa posición de privilegio hace algo que desencadena un peligro aún mayor».

«Cuando lo de Three Mile Island, hubo una evacuación de casi ciento cincuenta mil personas. Fue, en su mayor parte, una evacuación autónoma. No había agentes ni funcionarios al mando. Se dice que resultó bastante ordenada». Pero a Clarke no dejan de preguntarle: «"¿Y qué pasa con el pánico de Three Miles Island?". Ahí no hubo más pánico que el de las élites. Nadie sabía lo que ocurría dentro del reactor, [ni] la gente en la central ni el gobernador Thornburg. Y al final el gobernador sacó un comunicado y aconsejó la evacuación de las mujeres, sobre todo a las mujeres en edad de tener hijos, y los niños. Por una buena razón científica, porque sus huesos y los fetos son más vulnerables, pero todos los que no eran ni mujeres en edad de tener hijos ni niños se dijeron: "Eh, yo también me voy. Me parece que es lo más sensato". Y después descubrimos que el reactor había estado a treinta minutos de una fisura y que la mitad del núcleo se había derretido. ¿Qué pasó? Las élites, en este caso, tenían miedo de que la gente se dejara llevar por el pánico, así que se guardaron la información sobre el auténtico riesgo que corría el reactor».[221] Al imaginar que la población es un peligro, ponen en peligro a la población.

Al alabar el trabajo de Tierney, Clarke escribió: «Los mitos del desastre no son políticamente neutrales, sino que operan sistemáticamente en beneficio de las élites. Las élites se aferran al mito del pánico porque reconocer la verdad de la situación obligaría a adoptar políticas muy distintas a las que actualmente imperan. Ya lo dice ella: en la actualidad, el planteamiento imperante de respuesta al desastre responde a un modelo de

orden y control, representado por el Departamento de Seguridad Nacional. El mito del pánico sirve para reforzar intereses institucionales particulares. Sin embargo, los burócratas no serán el primer servicio de auxilio cuando se produzca el próximo desastre, provocado por terroristas o por cualquier otro agente. Tampoco la Policía o los bomberos. Serán nuestros vecinos, serán los desconocidos del coche de al lado, serán los miembros de nuestras familias. La eficacia de la respuesta al desastre resulta menoscabada por la excesiva dependencia del orden y el control. Es un ejemplo más de cómo la ideología política borra de un plumazo el conocimiento científico sobre el funcionamiento del mundo».[222]

Tierney modera su crítica a las instituciones para decir que en Estados Unidos al menos existen sistemas de respuesta, auxilio y recuperación civiles. Esto, añade, es un avance respecto a la época en la que la recuperación se consideraba tarea propia de la filantropía privada, y respecto a otros países, donde las respuestas a la emergencia a menudo siguen delegándose en el Ejército (algo que también ocurrió en Estados Unidos durante el huracán Katrina). Aprueba también el incremento de planes de formación en gestión de emergencias y de profesionales formados. Muchos sociólogos del desastre coinciden en que, si bien el conocimiento general acerca del comportamiento de la población en un desastre sigue siendo deficiente, los planes institucionales están mejorando. Y es importante separar el monolito del Estado en sus diversos departamentos y las diferentes respuestas que constituyen la conducta institucional ante el desastre: en 1906, en San Francisco, la Policía se comportó de manera mucho más razonable, tal vez porque sus agentes estaban arraigados en las comunidades a las que servían; en Halifax, la mayoría de los cuerpos se comportaron de manera positiva; en la mañana del 11 de septiembre de 2001, el Centro para el Control de Enfermedades respondió rápida y apropiadamente; durante el huracán Katrina, la Guardia Costera se distinguió por realizar un número muy alto de rescates con éxito,

a la vez que minimizaban el alboroto y el miedo. Las respuestas son siempre diferentes.

Al preguntarle por la influencia que décadas de estudio sobre el desastre ha podido tener en sus planteamientos políticos, Tierney respondió: «Ha incrementado mi interés hacia la capacidad de la gente para organizarse por sí misma e improvisar. Llegas a darte cuenta de que la gente se comporta mejor cuando no tiene que seguir un guion o una partitura, cuando improvisa y se inventa sus propias melodías, y yo veo que esta increíble creatividad en la respuesta al desastre se da tanto entre los habitantes de la comunidad como entre los equipos de emergencias: he visto cómo se vuelven más flexibles, rompen las reglas, utilizan su ingenio en el momento adecuado para ayudar a la restauración de la comunidad y a la protección de la vida, de las vidas de la gente, y a cuidar de las víctimas. Solo cuando la gente se sale del guion ocurren cosas verdaderamente emocionantes».[223]

Esa fe en el ser humano en ausencia de gobierno difiere de la actitud mayoritaria de quienes ostentan el poder. Antes de la Segunda Guerra Mundial, las élites británicas preveían que la ciudadanía se derrumbaría, y los líderes estadounidenses que proyectaban guerras nucleares estaban convencidos, sorprendentemente, de que los supervivientes constituían un riesgo mayor que las propias bombas. Mi impresión es que el pánico de las élites procede de que los poderosos ven en el resto de la humanidad un reflejo de sí mismos. En una sociedad basada en la competición, los menos altruistas son los que tienden a llegar más arriba. Quedándose ahí, generan un drama mucho más semejante a los escenarios del darwinismo social que a lo observado por Kropotkin en Siberia. A menudo, aquellos que nos gobiernan se convierten en la pesadilla brutal y egoísta que ellos imaginan de las masas. Al cometer un crimen, creen que lo están evitando. El general Funston, cuando ordenó disparar contra todo aquel sospechoso de cometer un robo, estaba convencido, por alguna razón, de que había salvado la ciudad, y los agentes y las patrullas del huracán Katrina que llevaron a cabo

ataques aun más violentos contra la población lo hicieron porque se representaban a esa población como un monstruo fuera de control, una especie de King Kong o Godzilla colectivo, como veremos. En general, durante el desastre hay dos poblaciones diferentes: una gran mayoría que tiende hacia el altruismo y la ayuda mutua y una minoría cuya crueldad y egoísmo suelen constituir un nuevo desastre. La mayoría actúa con frecuencia en contra de sus propios prejuicios acerca del egoísmo y la competitividad imperantes, pero la minoría se atiene a su ideología. El desastre no logra liberarlos, muchos otros, en cambio, se ven inmersos en un mundo desconocido donde deben desempeñar roles insólitos. Así ocurrió en San Francisco en 1906, y en el gran terremoto de Ciudad de México en 1985, y en el huracán Katrina en Nueva Orleans. En México, sin embargo, las acciones de la mayoría fueron mucho más relevantes, y las consecuencias resultaron extraordinarias.

---

[204] Enrico Quarantelli, entrevista con la autora, junio de 2007.

[205] *Ibid.*

[206] *Ibid.*

[207] E. L. Quarantelli, «The Sociology of Panic», p. 8. Disponible *online* en el Centro de Investigación de Desastres de la Universidad de Delaware, catalogado como «para publicación en Smelser y Baites (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2001».

[208] Quarantelli, citado en Lee Clarke, «Panic: Myth or Reality?», en *Contexts* (otoño de 2002), p. 24.

[209] Erik Auf der Heide, «Common Misconceptions About Disasters: Panic, the "Disaster Syndrome", and Looting», en *The First 72 Hours: A Community Approach to Disaster Preparedness,* ed. de Margaret O'Leary, Lincoln, Nebraska, iUniverse Publishing, 2004, p. 343.

[210] Quarantelli, entrevista con la autora, 2007.

[211] E. L. Quarantelli, «The Study of Disaster Movies: Research Problems, Findings, and Implications», Newark, University of Delaware Disaster Research Center, 1980, p. 11.

[212] *Ibid.*, p. 12.

[213] Kathleen Tierney, apuntes de la autora durante la conferencia en la Universidad de California, Berkeley, 2006.

[214] *Ibid.*

[215] Kathleen Tierney *et al.*, «Metaphors Matter: Disaster Myths, Media Frames, and Their Consequences in Hurricane Katrina», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2006, disponible en http://ann.sagepub.com/cgi/framedreprint/604/1/57/.

[216] Judith W. Leavitt, «Public Resistance or Cooperation? Historical Experiences with Smallpox», transcripción de la conferencia «The Public as an Asset, Not a Problem: A Summit on Leadership During Bioterrism», Centro de Bioseguridad, publicado *online* en http://www.upmc-biosecurity.org/website/events/2003_public-as-asset/leavitt/leavitt_trans.html/.

[217] *Ibid.*

[218] *Ibid.*

[219] Véase Jennifer Loven, «Military Might Enforce Quarantines in a Flu Epidemic» Associated Press, 4 de octubre de 2005, que comienza: «El presidente Bush, preocupado cada vez más por un posible brote pandémico de gripe aviar, manifestó que, si el virus aparecía en cualquier parte del país, lo probable es que decretara cuarentena para la población y que está considerando recurrir al Ejército para llevarla a cabo». Véase también Jeanne Guillemin, «Terrorism and Dispelling the Myth of a Panic Prone Public», *Journal of Public Health Policy*, 2006. «En 1999, el nuevo Centro para la Biodefensa Civil John Hopkins (reinventado después como Centro para la Bioseguridad de la Universidad de Pittsburgh) fue el primero en

definir la amenaza bioterrorista como algo separado de los ataques químicos o radiológicos. En los escenarios publicados por el centro, la población inconsciente sucumbe al pánico cuando las vacunas o antibióticos necesarios resultan insuficientes: el resultado es, siempre, la utilización del Ejército para restaurar el orden».

[220] El artículo ya no aparece en la página web.

[221] Lee Clarke, entrevista con la autora, julio de 2007.

[222] Lee Clarke, introducción a *Terrorism and Disaster, Vol. 11: New Threats, New Ideas,* Stamford, Connecticut, JAI Press, 2003, p. 5.

[223] Kathleen Tierney, entrevista con la autora, 2007.

III

CARNAVAL Y REVOLUCIÓN: EL TERREMOTO DE CIUDAD DE MÉXICO

09

Poder desde abajo

Temblor interno, sacudidas externas

Hubo una utopía del desastre que sí llegó a perdurar. Tras el terremoto de 1985 en Ciudad de México, la población fue al encuentro y al auxilio de sus vecinos. Juntos descubrieron su propia fuerza y constataron la irrelevancia de un Gobierno que hasta ese momento había parecido omnipresente y omnipotente. No lo olvidarían. El país resultó transformado. El verdadero desastre había comenzado mucho antes del terremoto, y la utopía de compromiso social y poder comunitario se prolongaría durante mucho tiempo, arraigando con una fuerza desconocida en gran parte de Estados Unidos. A menudo, la utopía es solo un ideal, un patrón efímero a partir del cual, en el mejor de los casos, podemos dar forma a las posibilidades reales. En México fueron capaces de integrarla en su día a día.

La mañana del 19 de septiembre de 1985, la joven madre soltera Marisol Hernández llevaba a su hijo a la guardería antes de entrar a trabajar a un taller de costura clandestino de la capital. Veintidós años después, me contó: «Aún no estaba en la fábrica porque entrábamos a las ocho de la mañana y tenía que llevar a mi niño al parvulario; tenía dos años. Nos subimos en el metro, estábamos ahí cuando ocurrió».[224] Hicieron lo que, en tales situaciones, hace mucha gente: continuar su camino como si nada ocurriera, como si todos los elementos que conforman la normalidad de la vida siguieran en pie. Su destino era la colonia de Pino Suárez y su multitud de

fábricas textiles y talleres de trabajo esclavo, al sur del Zócalo, la enorme plaza ubicada en el corazón de la inmensa extensión urbana que es Ciudad de México, el centro simbólico de la ciudad. Marisol Hernández ya no es joven, su vida nunca ha sido fácil, pero el único indicio del paso del tiempo que puede leerse en su suave rostro ovalado mientras habla, concentrada, de aquel momento de ruptura, es la falta de indicios concretos acerca de su edad. «Seguí hacia el parvulario para dejar al niño. Fui a pie porque el metro y los transportes no funcionaban, pero el suelo estaba abierto y los edificios se habían derrumbado. Seguí hasta Pino Suárez, todo se había venido abajo. Miraba lo que había pasado, lo que había a mi alrededor, y me parecía que me iba a volver loca. No me lo creía, pasó mucho tiempo hasta que pude creer lo que veían mis ojos».

El terremoto comenzó a las 7:19 de la mañana y se prolongó durante dos infinitos minutos. Los edificios se tambalearon, temblaron, se resquebrajaron. Millones de personas comenzaron el día atónitas, o con el susto en el cuerpo, o atrapadas bajo los escombros. Muchos de los edificios que se desplomaron eran bastante modernos, construidos bajo regímenes corruptos en pésimas condiciones. Los materiales eran de mala calidad, se habían escatimado las barras de acero reforzado que debían sujetar el hormigón y los inspectores de seguridad habían hecho la vista gorda. La peor parte se la llevó el centro de la ciudad, levantado sobre el lecho del antiguo lago que rodeara la isla donde las aztecas construyeron su Tenochtitlán, drenado para permitir la expansión, una zona que todavía hoy no puede considerarse tierra firme. La mayoría de las estructuras que se vinieron abajo se encontraban al sur del Zócalo, en la zona más pobre de la ciudad, aunque uno de los peores episodios fue el derrumbamiento del enorme edificio de apartamentos de Nuevo León, en Tlatelolco, al norte. Este volcó sobre uno de sus lados, como un barco encallado entre sus propios escombros, con el suelo apuntando hacia el cielo. Casi quinientas personas murieron en su interior. También se desplomó la centralita

telefónica que manejaba la mayoría de las llamadas de la ciudad, la torre de telecomunicaciones de la cadena Televisa, dos grandes hospitales, varios hoteles del centro, las sedes de las secretarías de Trabajo, Comunicaciones, Comercio y Marina, así como numerosos edificios de apartamentos. Si el mundo conocía inmediatamente lo ocurrido fue, en parte, gracias a los radioaficionados. En total, el terremoto provocó la destrucción de varios centenares de edificios, daños irreparables en más de dos mil y problemas de diversa índole en muchos miles más. Y aunque el porcentaje de edificios afectados no resultaba demasiado alto en relación al total de las construcciones de una de las ciudades más grandes del mundo, el seísmo acabó con el núcleo, tanto literal como metafórico, de los sistemas administrativo, comercial, de comunicaciones y de transporte de la región y de la nación.

Una nube de polvo cubría de una pátina pálida, asfixiante, a cuantos se encontraban en aquel momento en las calles derruidas. Súbitamente, ochocientas mil personas se habían quedado sin hogar, al menos de manera temporal. El cómputo de los fallecidos se estima entre las diez mil y las veinte mil personas, muchas de los cuales no murieron inmediatamente, sino que se quedaron atrapadas y heridas bajo los escombros. Hubo quien gritó durante días, pidiendo auxilio. Algunas fueron rescatadas inmediatamente, otras tendrían que esperar varios días, hasta que los que voluntarios abrieron túneles para adentrarse en los inestables escombros, rodeados por el hedor de los que no habían sobrevivido, casi insoportable en la atmósfera de aquel cálido septiembre. El ala de maternidad de un hospital se vino abajo y veintidós bebés fueron rescatados de entre las montañas de cascotes. A ocho de ellos los encontraron días después de que el Gobierno hubiera ordenado a los buldóceres arramblar con lo que quedaba de la estructura.[225]

Un gran grupo de estudiantes se tumbó en el camino de los buldóceres para que las labores de búsqueda y rescate prosiguieran. Pero no los

encontraron a todos. Judith García, que perdió a sus dos hijos pequeños y a su marido cuando el edificio de apartamentos en que vivían se derrumbó, y que sobrevivió gracias a que el terremoto la había lanzado por la ventana, señala amargamente: «Quiero decir que la gente que murió no murió por el seísmo, eso es mentira, la gente murió por la mala construcción, por los fraudes, por culpa de la incapacidad y la ineficacia de un Gobierno corrupto al que no le importa que la gente viva y trabaje en edificios que se pueden venir abajo contigo dentro. El Gobierno sabía que los edificios se podían caer».[226] El terremoto fue una fuerza de la naturaleza, pero el desastre no fue natural. La devastación resultó terrible y la respuesta de la población, extraordinaria.

El barrio por el que caminaba Marisol Hernández era uno de los más afectados. En el centro de Pino Suárez hay una iglesia vieja y hermosa, pero el resto del distrito consiste en una geometría de anodinos bloques de cemento, ese cemento omnipresente a lo largo y ancho de la ciudad, más altos y uniformes que las casas y las chabolas de otras zonas. El popular restaurante Super Leche se vino abajo, junto al edificio de apartamentos contiguo, mientras atendían a los clientes, acabando con cientos de vidas. Las fábricas textiles, debilitadas por el peso de las máquinas y el género acumulado, se desplomaron. Muchas de las trabajadoras que ya estaban en sus puestos murieron aplastadas. Una costurera de veinticinco años, Margarita Aguilar, cuenta: «[Quise] correr hacia las escaleras y el muro se nos cayó encima porque cayó el almacén. Un muro cayó atravesado y nos impidió la salida. A mí los escombros me agarraron las piernas, un brazo, pero tenía libre una mano y la cabeza, que era lo principal, y me agarré de una varilla y me empujé y logré salir hacia arriba. Fue entonces cuando vi la claridad y entonces —por ver esa luz— me puse muy histérica, me trepé sobre un mueble, rompí una ventila, me corté la mano y no pude salir. Muchas compañeras corrieron hacia las ventanas y esas fueron las que se salvaron, porque lo que se asentó y se hundió como en espiral fue el centro

del edificio. Lo que quedó libre y a la calle fueron las ventanas, entonces por la ventanilla grité, qué digo, di verdaderos alaridos: “Auxilio”, a la gente que estaba en la calle. Entonces nos subieron una reata».[227] Otro grupo de costureras lanzó rollos de tela por la ventana de la fábrica y bajó deslizándose por ellos, abrasándose la piel, pero lograron escapar. Inmediatamente después del temblor, todos aquellos ciudadanos que no estaban heridos o atrapados corrieron a los edificios derrumbados y empezaron a organizar el rescate.

Hernández tuvo la suerte de no estar aún trabajando, y Aguilar, de poder escapar. Se desconoce el número exacto de costureras que murió aquel día. Se desconoce, en parte, porque la Policía impidió que las familias fueran a buscarlas entre los escombros, para evitar saqueos o porque, decían, los escombros no eran seguros. Se haría famoso el caso de uno de los dueños de esas fábricas al que la Policía ofreció protección no para rescatar a las mujeres que gritaban, atrapadas, sino para recuperar sus máquinas. Y los testimonios nos dicen que no fue el único empresario que lo hizo. Algunas de las mujeres en los escombros eran madres solteras con niños pequeños y no tenían a nadie que las buscara. Otras eran niñas ellas mismas, adolescentes. Algunos cálculos hablan de la muerte de mil seiscientas trabajadoras de la industria textil. Ochocientos talleres se vinieron abajo. Y entre cuarenta y setenta mil costureras perdieron el trabajo. La ley establecía que los empresarios debían pagarles el salario y la indemnización por despido, pero muchos de ellos desaparecieron sin hacerlo. Así que las costureras comenzaron a montar guardia día y noche en los talleres. «Ahora, al mirar atrás, las costureras recuerdan el día en que vieron a los jefes sacar las máquinas, entre los cuerpos y los gritos de sus compañeras, como uno de los momentos cruciales de sus vidas», escribe Phoebe McKinney. «Cuentan que fue el momento en que despertó su conciencia política y comprendieron que debían reclamar su derecho legal a organizarse en defensa de sus condiciones laborales».[228] De los escombros

del terremoto nació el primer sindicato independiente dirigido por mujeres de la historia reciente de México. Marisol Hernández cambió aquel día. Y su país cambió también.

Enviaron a la Policía y al Ejército a la ciudad para proteger la propiedad privada frente a los saqueos y el pillaje, pero en muchos casos fueron ellos los saqueadores. Las instituciones apenas colaboraron en las labores de reconstrucción y rescate. La gente, en realidad, desconfiaba tanto del Gobierno, el mismo que había supervisado la construcción de las estructuras derruidas, que prefería que no interviniera. El terremoto resquebrajó, literalmente, la fachada del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el poder y reveló la estructura corrupta que se ocultaba tras ella: en el sótano en ruinas de la oficina del fiscal general aparecieron los cuerpos torturados de seis hombres, dos de los cuales habían muerto por las heridas; encontraron un séptimo cuerpo en el maletero de un coche en ese mismo sótano. Victoria Adato, la fiscal general, se encogió de hombros: «No tiene sentido sugerir que los hemos torturado. Todos habían confesado ya».[229] Cuando la comunidad internacional envió fondos de auxilio, estos fueron desviados. Las tiendas de campaña y las provisiones desaparecieron, y a los equipos de búsqueda y rescate extranjeros ni siquiera se les permitió salir a salvar vidas: a los españoles les requisaron el material en la aduana, a un equipo de franceses les dejaron sin guías ni mapas y a otro lo llevaron a un lujoso hotel en vez de a la zona afectada en que debían trabajar (algunos sociólogos del desastre apuntan, por otro lado, que los equipos de búsqueda y rescate suelen llegar demasiado tarde para rescatar a los heridos, que esa labor la realizan, normalmente, los vecinos; los medios de comunicación tienden a aparecer una vez que los vecinos han terminado, por eso se centran solo en los profesionales).

El del edificio de Nuevo León en Tlatelolco fue un episodio particularmente aciago. Tlatelolco, o la plaza de las Tres Culturas, estaba

construido alrededor de una vieja iglesia española y de ruinas aztecas, símbolo de los conflictos que atravesaban a la sociedad mexicana desde la conquista y que aún estaban presentes en la mayoría mestiza de la población, descendiente tanto de españoles como de indígenas. El desplome del edificio no era la primera tragedia que vivía Tlatelolco, donde se había producido el enfrentamiento más cruento del México moderno: en octubre de 1968, poco antes de que la ciudad acogiera los Juegos Olímpicos, tuvo lugar la masacre de los estudiantes que se manifestaban en la plaza. Fue una carnicería perpetrada por el Gobierno, que mató a cientos o miles de manifestantes y aplastó el movimiento estudiantil, y simbolizaría el momento en el que el PRI perdió toda legitimidad, especialmente entre el electorado joven y progresista. Sin embargo, el descontento no cristalizaría hasta la llegada del terremoto, cuando se deshizo el punto muerto en que estaba el conflicto entre el Gobierno y la sociedad. Una pancarta en el edificio de Nuevo León que se derrumbó ya denunciaba que las reparaciones llevadas a cabo tras un seísmo previo eran inadecuadas. El Ejército acudió, pero no hizo nada para rescatar a los residentes. Los supervivientes del Nuevo León y de las construcciones circundantes se dirigieron a la oficina que gestionaba la docena de edificios del complejo: la única respuesta que recibieron fue que la dirección estaba demasiado ocupada para atenderlos. Al día siguiente, cientos de residentes protestaron. Se les comunicó que había que esperar instrucciones. La burocracia, esencialmente vertical, se encontraba paralizada. Mientras la reunión se enrarecía, hubo un segundo terremoto, los manifestantes salieron corriendo y cientos de personas que ya estaban atrapadas entre los edificios fallecieron al caérseles encima los escombros que buscaban nuevo acomodo. Ese sería el germen de un movimiento de lucha por el derecho a la vivienda que no tardaría en extenderse a toda la ciudad.

Las disputas se repitieron en otros barrios pobres a medida que los residentes comprobaban que muchos edificios, también los que seguían en

pie, habían sufrido grandes daños. Se convirtieron en los *damnificados* y se contaban por cientos de miles. La mayoría acampaba en el exterior de las viviendas, temiendo no poder regresar si abandonaban la zona. Tal y como temían, el PRI propuso evacuar a los refugiados. El terremoto pudo convertirse en el pretexto para llevar a cabo un proceso de gentrificación y desplazamiento de la población humilde. Eran muchos los mexicanos pobres que se beneficiaban desde hacía tiempo de las medidas de control de los alquileres, cuyos precios eran tan bajos que algunos caseros ni siquiera se molestaban en ir a cobrarlos y carecían de incentivos para llevar a cabo las reformas necesarias. El 24 de octubre, el movimiento por el derecho a la vivienda en la ciudad tenía ya nombre, la Coordinadora Única de Damnificados. Comenzaron a ganar batallas. En muchos casos, los inquilinos pudieron adquirir las viviendas que arrendaban desde hacía años. No dejaron de luchar tras el terremoto y, por ello, no solo conservaron las condiciones existentes, sino que las mejoraron.

Alessandro Miranda tenía quince años la mañana en que su casa —dos habitaciones que compartía con sus padres y otras dos personas— se vino abajo. Su padre, que cortaba el pelo en un mercado al aire libre de las proximidades, consiguió sacarlos de allí antes de dirigirse al Super Leche para colaborar en las labores de rescate del resto de vecinos de Pino Suárez, con sus casas humildes y sus talleres clandestinos. Hablé con el hijo en 2007: «El Ejército tenía las calles acordonadas; no podíamos movernos demasiado. La gente llegaba con agua, provisiones, sándwiches, y nos los daban. No teníamos nada. Hubo mucha gente noble, que actuó de corazón. Ese fue el lado positivo». El lado negativo fueron los saqueos, pero dados los niveles de pobreza de la población, consideraba Miranda, no resultaba sorprendente que se produjeran robos. Él vio generosidad y avaricia a partes iguales, y guarda un buen recuerdo de los campos de refugiados. «En esa época se formó una hermosa comunidad, la gente de los barrios, la gente de abajo, que ahora no vivía tan mal; un gran bien nacía de la gente de abajo,

eran muy nobles. Había fiestas, posadas, mucha integración. Por las noches íbamos al parque de San Miguel y a las cafeterías y pedíamos un sándwich y un café; te daban lo que necesitaras. Si te hacía falta ropa, te daban ropa, y desayuno, comida y cena. Y no tenías que pagar nada».[230] Expropiaron el edificio de su familia en la calle Regina y sus padres se convirtieron en propietarios, igual que muchos de sus vecinos. Siguen viviendo en el mismo apartamento, sin alardes, en unas cuantas habitaciones pequeñas que se abren a un patio comunal, donde juegan los niños y los animales. Miranda quedó traumatizado por el terremoto y aún da un respingo al menor indicio de temblor. Hoy es arquitecto, especializado en las posibilidades del diseño en contextos sociales radicales.

Empezaron a formarse nuevos grupos, se llevaron a cabo acciones en diversos ámbitos. La ciudadanía adquirió una fuerza que nunca había tenido. Mientras los damnificados construían un frente común, Marisol Hernández y otras costureras preparaban su sindicato. Sentada en un pequeño apartamento de cemento en un barrio obrero de la periferia de la ciudad, un conjunto de explanadas de un marrón pálido en las que se levantaban, dispersos, algunos edificios de apartamentos, recordaba: «Muchísima gente de todos los sectores y lugares apoyaba a las costureras. No puedo decir nada sin sentirme agradecida, pues jamás nos dejaron solas, nunca».[231] Ella aún se gana la vida con la costura, pero ahora lo hace desde una humilde casa en propiedad, no tiene que desplazarse para trabajar y dispone de tiempo para cuidar de su hija, que va a la escuela. Laura Carlsen, una activista estadounidense que vino a organizarse con las costureras de Ciudad de México y se quedó para siempre, rememora: «Empezaron a hacer sentadas frente a las casas de los dueños de las fábricas, así les señalaban, para disgusto de los empresarios: llevaban folletos con sus caras impresas que decían "Se busca: Propietario de esta tienda", por no haber ayudado en el rescate o no haber pagado la indemnización que correspondía legalmente a las trabajadoras. Iban hasta

sus casas y lo hacían público».[232] En los primeros días del sindicato hubo grandes manifestaciones, y las mujeres se organizaron para visibilizar a las trabajadoras, los lugares de trabajo y la industria invisible donde habían fallecido sus hermanas. Añade Carlsen: «Cuando sus historias comenzaron a salir a la luz, la gente de la izquierda, las feministas e incluso la sociedad civil en su conjunto empezaron a involucrarse. Venía gente de todo el mundo para conocer de primera mano lo que estaban poniendo en marcha y conversar con ellas. Fueron tiempos movidos. Lo primero fue la época de sentadas y manifestaciones y acciones militantes».[233] Después, llegaría una fase menos dramática: registrar a los miembros del sindicato, ocho o diez de las cuales se convirtieron en empleadas del propio sindicato. «En muchos casos se trataba de mujeres que a lo mejor habían hecho tres años de colegio. Así que también se les daban cursos intensivos con nociones básicas de liderazgo y lectoescritura».[234] Se convirtieron, durante una época, en el «centro moral» del terremoto, o de la sociedad que el terremoto había estimulado.[235] Les llovieron apoyos de todas partes.

Con el paso del tiempo, las presiones externas—entre las que se encuentra la «carrera hacia el abismo» emprendida por la industria textil globalizada, siempre en pos de salarios más bajos— hicieron mella en el sindicato. Pero aquellas mujeres ya habían cambiado. Gracias a los movimientos con los que se involucraron, muchas se convirtieron en propietarias y adquirieron conciencia de sus propios derechos y de su poder. Y así, Hernández, por ejemplo, cuenta: «Al principio, antes de organizarnos, pensaba que, en México, nuestra nación, era todo de color de rosa, que no teníamos problemas, que todos éramos iguales, pero ahora tengo muy claro que eso no es así. Hay mucha injusticia entre todos los trabajadores, sobre todo porque quieren emplear mano de obra barata. En lo personal, siento que yo he cambiado y que ya nunca seré la misma, porque he aprendido mucho, y lo que aprendí estaba bien».[236] Algunos beneficios del terremoto fueron perfectamente tangibles, como el sindicato y la

vivienda, otros fueron mucho más allá. México se transformó a todos los niveles, desde los más personales, como los valores y los asuntos que cada individuo tenía en la cabeza, hasta los más amplios: el Gobierno, la sociedad en su conjunto. Los ciudadanos se hicieron conscientes del poder comunal que poseían y de que ese poder les permitía rehacer su mundo. No dejaron escapar esa oportunidad. Señala Carlsen: «Una de las costureras me contó —y se mostraba perpleja al hacerlo— algo que su hijo le había dicho un día: "Mamá, creo que, cuando la tierra tembló, algo se te quedó temblando dentro". El niño había comprendido que su madre era una persona completamente diferente».[237]

El país despertó

Samuel Prince había escrito: «La palabra "crisis" es de origen griego y se refiere a un momento de culminación y ruptura, un instante en el que el cambio en un sentido u otro resulta inminente».[238] Otra definición que se cita constantemente hace referencia a la escritura de la palabra en chino, que combina los ideogramas de «desastre» y «oportunidad». Una crisis, dice un diccionario, es «ese momento en la evolución de una enfermedad en el que se produce un cambio decisivo hacia la recuperación o la muerte; también, cualquier cambio sintomático marcado o repentino, etcétera». En ese sentido, el terremoto de 1985 constituyó una crisis, pero el desastre no fue tanto el terremoto en sí como el propio sistema, una enfermedad que se sufría desde hacía tiempo y para la que la crisis del terremoto ofrecería una cura parcial. Desde 1929, México había estado gobernado por el PRI, el Partido Revolucionario Institucional, cuyo nombre es en sí mismo una contradicción. El PRI había convertido México en un país monopartidista con una extraña mezcla de libre mercado y empresas gubernamentales, con corrupción generalizada en todos los niveles. Aunque había partidos minoritarios en los márgenes ignotos de esta inmensa maquinaria, y aunque

gran parte de la población más pobre manejaba sus propias vidas, barriadas y pueblos con escasa o nula intromisión gubernamental, la mayoría de los mexicanos consideraban que el PRI era omnisciente e inevitable.

El día del terremoto, el presidente Miguel de la Madrid estuvo desaparecido. Hizo las visitas de rigor en las zonas afectadas, pero no se reunió con la gente ni habló en público hasta la noche del día siguiente. Su discurso televisado resultó distante, impersonal. Resultó, incluso, superfluo. Desde el primer momento se centró en proponer medidas macroeconómicas para sostener la economía, en lugar de brindar ayuda a las víctimas. El país se encontraba maniatado por las medidas de «liberalización» impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, que prometían desarrollo económico a costa de enormes préstamos y que trajeron, esencialmente, un inmenso incremento de la deuda y programas de austeridad económica para hacerle frente. Cuando la primera dama estadounidense Nancy Reagan se presentó con un cheque de un millón de dólares, De la Madrid se lo devolvió, pidiéndole que se lo ingresara a la deuda nacional «pues durante el tiempo que había tardado en sacar el bolígrafo y firmar, los intereses habían incrementado la deuda en 12 millones de dólares».[239] El país se encontraba ya en una recesión agravada por la caída del precio del petróleo y la adopción de políticas neoliberales que aumentaron la pobreza, políticas que podemos considerar también una forma de desastre.

Cuando la emergencia pasó, los ciudadanos, que habían sido capaces de rescatar a sus familias y vecinos sin ayuda del Gobierno, colaborar para encontrar alimento y refugio, organizar equipos de auxilio y brigadas de limpieza, entre otras muchas cosas, no perdieron esa renovada noción de su propio poder, de su imbricación social, de las posibilidades que se les abrían. El terremoto señala el renacimiento de lo que los mexicanos llaman la sociedad civil. Un chico joven y delgado, uno de los topos que abrieron túneles a través de los escombros para llevar ayuda y rescatar a los

supervivientes atrapados, se muestra consciente de lo que significó aquella experiencia cuando dice: «Participé, y allí aprendí también que ser anónimo la mayoría de las veces es una satisfacción más grande y te da un crecimiento mayor que ser reconocido por todo el mundo que te dice: "Tú esto y tú lo otro"».[240] A la vez que una profunda conexión con los demás, la gente descubrió un poder del que no sabía que disponía, el poder de operar al margen del Gobierno, de remplazar sus funciones. De resistir, en muchos sentidos. Empezaron a hacerlo y los resultados fueron asombrosos. La época del terremoto fue similar a la del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. Cuando la población adquiere conciencia de que el statu quo imperante no es tolerable, el cambio resulta inevitable.

En lo que concierne a la política institucional, la población de Ciudad de México, gobernada por el PRI a través de alcaldes elegidos directamente por el presidente, logró en 1987 el derecho a elegir a algunos representantes, aunque aún tendría que pasar otra década antes de que hubiera elecciones a la alcaldía. El impacto del terremoto permitió ver que el PRI no era indispensable. En 1986, otro terremoto, político, había dividido al partido, enfrentado por políticas económicas y corrupción interna. Uno de los miembros, Cuauhtémoc Cárdenas, exigía que el proceso de elección del candidato a la presidencia fuera más democrático, y en 1988 rompió con el partido para encabezar una coalición de seis partidos de izquierda en la oposición. Era hijo de Lázaro Cárdenas, uno de los presidentes menos corruptos y más queridos de la historia de México, y fue él mismo un reformador que propuso medidas de justicia económica, mayor rendición de cuentas a la ciudadanía y lucha contra la corrupción. Hay muchas pruebas que demuestran que la victoria en la elección presidencial menos de tres años después del terremoto fue suya, pero el PRI declaró que «se cayó el sistema» —frase popularizada a partir de entonces— y no se había podido realizar el recuento del voto por ordenador. Días después, el partido del Gobierno anunció que su candidato había ganado. Muy pocos lo

creyeron. Millones de personas salieron a protestar a las calles, pero nada cambió.

En el año 2000, el poder del PRI se había debilitado y México era algo más parecido a una democracia multipartidista, aunque el presidente Vicente Fox, del PAN (Partido Acción Nacional, un poderoso partido conservador), no era mucho más reformista o ligado al pueblo de lo que habían sido los candidatos del PRI. Sin embargo, Cárdenas se había convertido en el primer alcalde de Ciudad de México elegido por la ciudadanía, una posición de considerable poder, y su compañero de partido, Andrés Manuel López Obrador, fue según todos los indicios el vencedor en los comicios presidenciales de 2005. Volvieron a robarles la victoria, que se llevó el PAN (no hay consenso acerca del verdadero resultado de la votación). Los mexicanos salieron de nuevo a protestar y el Zócalo y las calles circundantes, en el centro del país, se convirtieron en un gigantesco campamento, con un millón de ciudadanos indignados. Las movilizaciones no consiguieron cambiar la elección, aunque una marcha previa de un millón de personas a través de la ciudad había conseguido que el PAN no impidiera a López Obrador concurrir a las elecciones. La política electoral y las reformas nacionales fueron decepcionantes, aunque la conversión de México en un Estado multipartidista ya era, en sí, un enorme logro.

Lo que no puede evaluarse con la misma facilidad es la emergencia de la sociedad civil. El término resulta hoy tan popular como impreciso. En sus estudios acerca del concepto, Michael Edwards plantea que puede referirse tanto a asociaciones y organizaciones no gubernamentales como a los momentos en que la sociedad en general desarrolla mecanismos de participación, o, simplemente, a la esfera y la vida públicas.[241] En México, suele tomarse en el primer sentido, el de las organizaciones ciudadanas y comunitarias independientes del Gobierno que a menudo sirven para contrarrestarlo. «Estoy totalmente convencido de que el país cambió tras 1985», declararía el activista y teórico Gustavo Esteva veintitrés años

después.[242] Esteva colaboró con los movimientos del barrio de Tepito, no lejos de Tlatelolco, cuyos habitantes sobrevivían gracias a la economía sumergida. Tras el terremoto defendieron el derecho a la vivienda y reforzaron los lazos que han hecho que hoy sea una de las comunidades más cohesionadas de Ciudad de México. Esteva vio emerger entonces el término *sociedad civil*, al mismo tiempo que en los países del Bloque Soviético se hacía importante definir a la sociedad o a la población que podía enfrentarse a los Gobiernos monolíticos del comunismo. O del propio México, en ese momento de cambios globales. «Por lo que yo sé, a comienzos de octubre alguien preguntó: "Pero ¿quiénes sois?". Y otra persona respondió: "Somos la sociedad civil". Representaban un cambio radical, una forma diferente de pensar. La organización de los barrios/colonias salió claramente reforzada. Compartíamos la sensación de que el mundo estaba en nuestras manos, al margen de cualquier ejército o gobierno. Creamos algo parecido a un Gobierno alternativo […]. El país se despertó verdaderamente tras el terremoto: resultaba evidente que los hombres y mujeres normales pueden hacer que todo funcione. Vimos que la población tenía capacidad de acción. A finales de los años ochenta estaban llevando a cabo iniciativas maravillosas».[243] El movimiento del derecho a la vivienda y el sindicato de costureras fueron solo dos de las manifestaciones del nuevo compromiso generalizado.

El dramaturgo, prisionero político y presidente Václav Havel, que desempeñó un papel fundamental en la liberación de Checoslovaquia en 1989 a manos de una sociedad civil independiente y cuidadosamente cultivada, define la sociedad civil como «una sociedad en la que los ciudadanos participan —de diversas formas, paralelas y mutuamente complementarias— en la vida pública, en la administración de los servicios públicos y en las decisiones públicas […]. En una sociedad de ese tipo, las funciones del Estado y de sus estructuras se limitan a aquello que nadie más puede llevar a cabo, como la legislación, la defensa nacional y la seguridad,

la aplicación de la justicia, etcétera».[244] Podríamos decir que la sociedad civil es eso que se crea en la práctica sin trabas de la ayuda mutua; o que la sociedad civil es la condición y la ayuda mutua es la actividad que la genera. En Ciudad de México, en 1985, la primera preocupación de la población fue la de socorrer a los semejantes y ocuparse de las labores de rescate y auxilio; poco a poco, sin embargo, cuando las tareas se volvieron menos urgentes, pero más comprometidas políticamente, la población se dedicó a generar una renovada sociedad civil.

Todas estas formas de definir la sociedad civil parecen implicar una oposición al Gobierno, a pesar de que el éxito de la sociedad civil podría medirse por su capacidad para hacer que el Gobierno se pliegue a sus necesidades y deseos, o, en palabras de Havel, reducir al Gobierno al mínimo. Esteva, Kropotkin y Thomas Paine, entre otros, defenderían que una sociedad civil lo suficientemente potente podría volver superfluo a cualquier gobierno, o crear un gobierno genuinamente comunitario, una verdadera democracia directa. En muchos aspectos, la sociedad civil realiza el trabajo gubernamental, el trabajo de proporcionar servicios vitales y estructuras de toma de decisiones. Barrios como Tepito hace tiempo que se organizan mediante sistemas informales de autogestión, con procesos fluidos y directos más democráticos y responsables que el sistema político electoral, en el que una mayoría cualquiera puede elegir a un candidato pero no siempre es capaz de hacerle rendir cuentas.[245] Por todo el mundo, allí donde el Gobierno no llega —en zonas remotas de África, por ejemplo—, suele emerger una sociedad civil que se encarga de proporcionar y administrar los servicios básicos.

Nadie cuenta la historia del renacimiento de la sociedad civil en la capital mexicana con la pasión de su crítico cultural más destacado, Carlos Monsiváis. Escribe: «En los meses de septiembre y octubre la ciudad de México cambia. A la residencia presidencial de Los Pinos marchan costureras, médicos, vecinos de Tlatelolco, vecinos de Tepito, enfermeras.

La presión modifica muchas decisiones y […] muchos hablan por primera vez en mítines y asambleas».[246] Su relato coincide con muchas de los elementos que hoy conocemos sobre el desastre: «Pero ni siquiera el poder del Estado […] eliminó las consecuencias culturales, políticas, psíquicas de los cuatro o cinco días en que brigadistas y socorristas, entre cascajo y desolación, se sintieron al frente de su comportamiento y de la otra ciudad que surgía a la vista».[247] Esta era la ciudad empoderada que nacía desde abajo, del terremoto de la voluntad popular liberada de la garra del PRI y que comenzó a reconstruir el país. El terremoto es un momento mítico en la historia de México, y la sociedad civil es el fénix que nació de los escombros.

Edwards apunta a que los rasgos de la sociedad civil dependen de la propia cultura, y señala que «las normas de participación son diferentes entre los blancos y los afroamericanos en Estados Unidos, por ejemplo, donde es más probable que estos últimos participen en protestas y hagan campaña dentro de una cultura de oposición que caracteriza ya a muchas de sus asociaciones. Las culturas islámicas y confucianas conciben de manera diferente principios como la pertenencia, la solidaridad o la ciudadanía, en parte porque hacen mayor hincapié en lo colectivo que en lo individual».[248] Las diferencias culturales entre México y Estados Unidos o Canadá resultan aquí relevantes. Los mexicanos suelen darle un valor más alto a la vida pública inmediata, a pasear, a reunirse en la calle, a celebrar en comunidad; han heredado una arquitectura pública de plazas, monumentos y mercados abiertos, que son parte de la sociedad en sentidos en que no lo son, por lo general, al otro lado de la frontera con Estados Unidos (los urbanistas saben que, cuando un barrio o una ciudad estadounidense se latiniza, su vida pública, de calle, tiende a florecer). La vida pública sigue desempeñando un papel importante en muchos países latinoamericanos, en cuanto fuente de disfrute y de poder político, y cuentan con una historia reciente de organización política fuera de las instituciones y contra ellas

mucho más fuerte. Hasta la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos poseía también ese tipo de sociedad, de manera más pronunciada que ahora, pero fuerzas como como el macartismo o el desplazamiento de la población acomodada hacia las periferias la menoscabaron. Se caracteriza, en parte, por principios que están presentes en las sociedades tradicionales, que disponen de asambleas y estructuras informales de toma de decisiones, pero aquí también influye esa labor invisible con que la población pobre se ocupa de sus propias necesidades, mutuamente, y de la herencia de una tradición radical que le da una mayor importancia al poder popular. Los mexicanos, podríamos decir, comprendieron mejor los otros amores de Dorothy Day.

Dada su larga dinastía de Gobiernos corruptos y oportunistas, la población mexicana no suele esperar que las autoridades vayan a actuar de manera correcta o a guiarse por el interés público, y tiende, así, a improvisar otros sistemas de apoyo y toma de decisiones. La pertenencia a una comunidad es importante. Como importante es también, para muchos mexicanos, ese romanticismo revolucionario que ha desaparecido del cinismo cotidiano de Estados Unidos, donde la gente cree que nada puede cambiar por culpa de la naturaleza humana (la derecha) o del inmenso poder del Gobierno y el capital (la izquierda). Por toda Latinoamérica, la volatilidad política de las naciones ha permitido que la mayoría de los ciudadanos conserven en la memoria cultural momentos de insurrección y dictaduras, cosas que temer y cosas por las que luchar dentro de los procesos políticos. La prolongada estabilidad de los dos vecinos septentrionales no ha dejado sitio para tales nociones de riesgo y posibilidad. En Latinoamérica, la revolución ha transmitido un legado diferente y la idea del cambio radical posee otro valor. Es como si tuvieran la capacidad de reconocer la utopía del desastre, nombrarla, relacionarla con otras experiencias y crear algo a partir de ella. En otros lugares, esos atributos innombrados de una vida cívica más rica y de vínculos

comunitarios más profundos se escapan entre los dedos, ante la falta de un lenguaje y un armazón conceptual con el que darles el valor que merecen. Se convierten en una experiencia huérfana, desvinculada y, en última instancia, perdida.

Todos estos factores dieron a la población de Ciudad de México el poder de actuar al margen del Gobierno y de contribuir a su transformación. Y no solo se convirtieron en herramientas de presión estatal, permitieron también la aparición de los placeres que Pauline Jacobson había celebrado unas semanas después de la destrucción de su ciudad en el terremoto y los incendios de 1906: «El yo individual, aislado, había muerto. Reinaba un nuevo yo social. Nunca más, ni cuando nos encierren las cuatro paredes de una habitación en una ciudad nueva, volveremos a sentir esa vieja soledad que nos marginaba de nuestros vecinos».[249]

Es fácil ver en Ciudad de México el paralelismo entre la ciudad física y esa otra ciudad de lazos sociales, de afectos y compromisos. O el no paralelismo, pues una puede hacerse fuerte donde la otra resulta débil, y en los barrios pobres es donde los vínculos pueden ser más enriquecedores. Una semana después del terremoto, la comunidad de Tepito se había puesto en contacto con otras ciento cincuenta comunidades y organizaciones, conformando una densa red de intercambios de información, alianzas y servicios para atender sus propias necesidades durante el desastre. Los individuos que habían vivido el terremoto de San Francisco en 1906 vieron materializarse un placer consciente en los afectos que se profesaban y en la noción de pertenencia a la comunidad. En 1985, en Ciudad de México, la población se unió en comunidades capaces de perdurar. No hubo rastro aquí de pánico de las élites: el Gobierno no parecía sentir miedo alguno de la población y todo lo que hizo fue ignorarla mientras perseguía sus habituales intereses particulares. Sería mejor hablar, en este caso, del egoísmo de las élites, del desinterés de las élites. La ciudadanía, en cualquier caso, se mostró resolutiva, y en su enfrentamiento con el Gobierno y las

instituciones de poder durante el desastre ganó muchas batallas. Buena parte de los participantes eran hombres jóvenes que parecían experimentar ese «equivalente moral de la guerra» de William James, poniendo sus energías y su libertad al servicio de las necesidades de la comunidad y del fortalecimiento de la sociedad civil. Uno de esos jóvenes me contaría que el día del terremoto salió de su casa con la cámara, pero no hizo ninguna foto, no volvió a casa a dormir y se unió a las brigadas, como las llamaban.[250] La labor de estos *brigadistas* fue inmensa, ante la inoperancia de la Policía y los soldados, y en la calle, así, la gente ignoraba a las fuerzas de seguridad y concentraban sus apoyos en los jóvenes voluntarios que se arriesgaban a buscar supervivientes y cadáveres entre los escombros de los edificios derruidos, dirigían el tráfico, transmitían mensajes, organizaban recursos y demostraban solidaridad y compromiso.

En el desastre, la sociedad importa. Una década después, en otra gran ciudad mucho más al norte, Chicago, una intensa ola de calor acabó con la vida de más de setecientas personas, más del doble de las víctimas del Gran Incendio de 1871. El Gobierno de la ciudad ignoró los problemas, primero, intento minimizarlos, después, y acabó culpando a las víctimas. La mayoría de los fallecidos eran ancianos pobres que morían en viviendas sin aire acondicionado o con aparatos muy precarios. En su libro *Heat Wave* [Ola de calor], el sociólogo Eric Klinenberg analiza minuciosamente quién murió aquel verano y por qué. Aunque los latinos constituían casi un cuarto de la población total de Chicago, solo representaron un dos por ciento de los fallecidos, un porcentaje mucho menor que el de la población blanca y afroamericana. Los afroamericanos de un barrio pobre tenían diez veces más de probabilidades de morir que los latinos del barrio adyacente, tan pobre como el anterior. Klinenberg concluía que la diferencia se encontraba en la calidad de los propios vecindarios. El número más elevado de fallecimientos se encontraba en áreas con altas tasas de criminalidad, que no dejaban de perder población, lo que se conoce por «zonas reventadas».

Otros barrios afroamericanos tenían tasas de mortalidad mucho menores. Ese vecindario latino contiguo de escasa mortalidad mostraba «calles bulliciosas, una gran actividad comercial, concentración residencial […] y tasas de criminalidad relativamente bajas».

Apuntó, así, a que tales características «promueven el contacto social, la vida colectiva y el compromiso público en general, y eso resulta particularmente beneficioso para los ancianos, que tienden a salir de casa cuando tienen fuera algo que les atrae».[251] Aquellos que salían de sus domicilios recalentados a espacios abiertos, tiendas, bares o restaurantes de comida rápida con aire acondicionado, o que buscaban y recibían ayuda de sus vecinos, tenían más probabilidades de sobrevivir. Es decir, el calor fue solo uno de los factores que determinaban quién fallecía. El miedo y el aislamiento eran otros, pues obligaban a la gente a quedarse en sus casas hasta cuando quedarse en casa era insoportable. Este tampoco fue un desastre natural. La gente vivía o moría en función de la vida pública y los espacios sociales generados en sus barrios: en función de que el barrio les resultara también un hogar, o no. «Los residentes de las zonas más empobrecidas, olvidadas y peligrosas de Chicago murieron, solos, porque los ambientes sociales en que habitaban no invitaban a abandonar la seguridad de sus casas y ponían obstáculos a la protección social, algo que no ocurría en zonas más tranquilas y prósperas».[252]

En 2003, se repitió esa tragedia evitable que fue la ola de calor de Chicago en una escala mucho mayor. Por toda Europa, varios días de abrasadoras temperaturas provocaron la muerte de treinta y cinco mil personas. En Francia, donde fallecieron quince mil ancianos, las muertes se relacionaron con el aislamiento de muchas de las víctimas en una sociedad que tiende a cerrar todas sus puertas en agosto, de forma que los médicos y las familias —y hasta el propio ministro de Salud— se encontraban de vacaciones en el momento de la crisis, y con la estructura de la sociedad misma. Tales fracasos sociales engendran también otro tipo de desastres: las

hambrunas que han acabado con la vida de millones de personas. En estas, desde la gran hambruna irlandesa de la patata en la década de 1840 hasta muchas de las hambrunas en el sur de Asia y en África de las últimas décadas, el problema no suele ser la carencia total de alimentos, sino su distribución. Hay suficiente comida para todos, pero las estructuras sociales impiden que determinados grupos accedan a ella. Y así la gente moría, y muere, por la conflictividad social interna y por falta de empatía y altruismo (y así muchos otros sobreviven gracias a la empatía y el altruismo, que a menudo llegan desde muy lejos). El desastre, al intensificar las condiciones de la vida diaria, convierte el placer de los afectos y los vínculos cotidianos en una red de seguridad, en un equipamiento de supervivencia para el momento en que todo se viene abajo. En Ciudad de México, esos lazos sociales permitieron, en primer lugar, rescatar, alimentar y dar refugio a los *damnificados* y, más tarde, la aparición de organizaciones que defendían la vivienda y el trabajo. En última instancia, lograron que del terremoto renaciera una sociedad civil fortalecida.

---

[224] Marisol Hernández, entrevista con la autora, 2007.

[225] En Julia Preston, *Opening Mexico: The Making of a Democracy*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2004, p. 107.

[226] En Elena Poniatowska, *Nada, nadie: las voces del temblor*, México DF, Ediciones Era, 2004, p. 88.

[227] *Ibid.*, p. 148.

[228] Phoebe McKinney, «Fighting to Survive: Mexico's 19th of September Union», *Women and Labor* 10, núm. 9, septiembre de 1989, y http://multinationalmonitor.org/hyper/issues/1989/09/mckinney.html/.

[229] Victoria Adato, citada en Preston, *Opening Mexico*, p. 113.

[230] Alessandro Miranda, entrevista con la autora, Ciudad de México, abril, 2007.

[231] Hernández, entrevista con la autora, abril, 2007.

[232] Laura Carlsen, entrevista con la autora, Ciudad de México, abril, 2007.

[233] *Ibid.*

[234] *Ibid.*

[235] Carlos Monsiváis, «*No Sin Nosotros*»*: Los Días del Terremoto 1985–2005*, Ciudad de México, Ediciones Era, 2005, p. 136.

[236] Hernández, entrevista con la autora, abril, 2007.

[237] Carlsen, citada en «Mexico City Seamstresses Remember: Two Decades of Aftershocks from Mexico's 1985 Earthquake», IRC Americas, www.americaspolicy.org, 1985.

[238] Prince, *Catastrophe and Social Change*, p. 16.

[239] Miguel de la Madrid, citado en Dianne E. Davis, «Reverberations: Mexico City's 1985 Earthquake and the Transformation of the Capital», en *Resilient Cities: How Modern Cities Recover from Disaster*, Lawrence J. Vale and Thomas J. Campanella, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 265.

[240] Poniatowska, *Nada, nadie*, p. 145.

[241] Michael Edwards, *Civil Society*, Cambridge, Inglaterra, Polity, 2004, p. 86.

[242] Gustavo Esteva, entrevista con la autora, Oaxaca, México, enero de 2008. Escribiría sobre autogobierno y autonomía en «Tepito: No Thanks, First World», *Reclaiming Politics*, otoño-invierno de 1991.

[243] *Ibid*.

[244] Václav Havel, en un discurso en el Macalester College, Mineápolis, 26 de abril de 1999. Puede encontrarse *online* en http://www.eng.yabloko.ru/Publ/Archive/Speech/gavel-260499.html.

[245] Véase Harry Cleaver, «The Uses of an Earthquake», que se basa en el trabajo de Gustavo Esteva en Tepito y en sus escritos al respecto. Puede

encontrarse *online* en diversas páginas web.

[246] Monsiváis, «No sin nosotros», p. 86.

[247] Monsiváis, introducción a Poniatowska, *Nada, nadie*, p. 12.

[248] Edwards, *Civil Society*, p. 30.

[249] Pauline Jacobson, «How It Feels to Be a Refugee», *Bulletin*, 29 de abril de 1906.

[250] José Luis Pacho Paredo, entrevista con la autora, Ciudad de México, abril de 2007.

[251] Eric Klinenberg, *Heat Wave,* Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 91.

[252] *Ibid.*, p. 127.

10

Perder el mandato del cielo

Contemplen estas ruinas

Hace más de tres mil años, la dinastía Chou venció al último rey de la dinastía Shang y se hizo con el gobierno de China, que ostentaría durante casi un milenio. Para justificar la usurpación del poder, se basaron en el principio de que todo gobernante lo es siempre por *t'ien ming*: por «mandato del cielo». Este plantea que los mandatarios participan en un orden cósmico sustentado sobre la armonía que ellos, en teoría, tratan de promover o conservar. En chino, la palabra para *revolución* es *ge ming*: de «ge», arrebatar, y «ming», el mandato. Una revolución, así, no solo derroca a un determinado régimen, también le usurpa su legitimidad. Los desastres hacen lo mismo: en China, ya desde la dinastía Chou, los terremotos se han visto como señales de que los gobernantes perdían el mandato del cielo. Y no solo en la Antigüedad: muchos interpretaron así la muerte del presidente Mao, en 1976, dos meses después del terrible terremoto de Tang Shan, que mató a centenares de miles de personas. Los mismos esfuerzos del Gobierno chino tras el gran terremoto de 2008 pueden explicarse por el miedo a perder credibilidad y apoyo en un momento de volatilidad política, cuando su ciudadanía, y el mundo entero, vigilaba atentamente la corrupción y la insensibilidad gubernamental hacia las desgracias de la

población (una corrupción y una insensibilidad presentes, por otra parte, en las precarias instalaciones escolares donde murieron muchísimos niños).

La cosmovisión china nos resulta, en gran medida, ajena, distante. Sin embargo, los desastres actuales en el mundo occidental también constituyen una amenaza para los poderes imperantes, también tienden a generar cambios. Es por eso que hay tantas semejanzas entre el desastre y la revolución. En cierto sentido, el desastre se encarga de sacar a la luz las tensiones, los conflictos y las tendencias presentes en una sociedad y en su gobierno, o de empujarlos a quiebras definitivas. Si el Gobierno es incapaz de satisfacer las necesidades más urgentes de su pueblo, si se muestra incompetente y solo se guía por el propio interés o por el interés de las élites, al que sacrifica el bienestar de la mayoría, las turbulencias del desastre abren oportunidades para rectificar, para rehacer los errores que quedan expuestos. Los científicos políticos A. Cooper Drury y Richard Stuart Olson escriben: «Los desastres sobrecargan los sistemas políticos multiplicando, por un lado, las exigencias de la sociedad y empoderando a nuevos grupos, mientras, por el otro, desarticulan sistemas económicos y trastocan Gobiernos enteros (además de sacar a la luz sus carencias organizativas, administrativas y morales)»[253] Como señalaba Quarantelli, la burocracia es incapaz de hacer frente a las necesidades más urgentes, pues no puede improvisar bien, ni rápidamente —al contrario que los grupos ciudadanos, muchos de los cuales emergen justamente para encargarse de esas nuevas necesidades—, y porque sus prioridades a veces son opuestas a las de la ciudadanía.

Aparece así otra explicación posible para el pánico de las élites acuñado por Caron Chess y desarrollado por Lee Clarke y Kathleen Tierney. Los desastres ponen a prueba a las élites institucionales justamente donde peor se desempeñan. El mandato del cielo, su propia legitimidad y su poder, queda en entredicho. Los primeros sociólogos del desastre tendieron a pensar que, en los desastres naturales, todos los implicados se mueven por

intereses y objetivos comunes; los teóricos contemporáneos, en cambio, prefieren concebirlos como momentos en los que se revelan los conflictos subterráneos. Dice Tierney: «Las élites temen la perturbación del orden social, el cuestionamiento de su legitimidad». Perturbación y cuestionamiento que se dan constantemente en el desastre.

Ante este tipo de crisis, el Gobierno suele resultar inapropiado. En ocasiones, su propia desorganización le lleva a ser, en la práctica, irrelevante o inexistente. Esto se debe en parte a las mismas dimensiones de la tragedia: una ciudad puede disponer de personal para hacer frente a los incendios, los accidentes y los heridos de un día normal, pero no para situaciones en que esos episodios se multiplican por mil. Entonces, los ciudadanos se quedan solos. Como ocurre cuando los trámites administrativos ralentizan a las instituciones. Ante la falta de gobierno, la gente se gobierna a sí misma. Todo el mundo, de Hobbes al cine de Hollywood, parece asumir que eso lleva al caos, a la «ley de la selva». Sin embargo, lo habitual es que se produzca otro tipo de anarquía, que la ciudadanía se organice y tome el control de su propio destino. En los días inmediatamente posteriores al desastre, cuando el Gobierno se muestra inoperante, derrocado a efectos prácticos, la que triunfa es la sociedad civil, como si lo hubiera derrocado ella. A partir de ese momento, la misión del Gobierno consiste en recuperar la ciudad o la nación y el poder para gobernarla, eso que a menudo se describe como «restablecimiento del orden», además de llevar a cabo tareas prácticas, como reparar las averías del sistema eléctrico o limpiar los escombros. Así, el periodo posterior al desastre es una especie de contrarrevolución, que puede producirse con diversos grados de éxito. Las élites, ante la posibilidad de que hayan sido derrocadas o, mejor, condenadas a la irrelevancia, sucumben al pánico. Que sea comprensible no justifica los actos, en ocasiones despiadados, que le siguen.

Sin embargo, cuando un Gobierno goza de cierta popularidad y reacciona razonablemente bien, la situación es completamente diferente. Durante el terremoto de Loma Prieta en 1989, la bahía de San Francisco no tuvo que lamentar un gran número de muertes porque tras décadas de normas urbanísticas adecuadas y de aplicación de la ley había muy pocas estructuras vulnerables. Allí donde se produjeron derrumbes, los voluntarios y los agentes locales supieron colaborar. El mayor problema estuvo en el desplome de la autovía Nimitz, una infraestructura elevada sobre terrenos poco firmes. La población local fue, como siempre, la primera en responder: muchos trabajadores llegaron de las fábricas con maquinaria pesada para rescatar a los vivos y dedicaron cuatro días a recuperar cadáveres. El colectivo radical Seeds of Peace [Semillas de Paz] instaló un comedor comunitario y prestó servicios esenciales. Los funcionarios gubernamentales colaboraron con ellos. Al Gobierno no hubo que reprocharle demasiado y, en consecuencia, apenas existió transformación social, aunque fueron muchos los que celebraron la desaparición de la Nimitz, que cortaba en dos uno de los barrios interiores de la ciudad, así como la dañada carretera del Embarcadero, en San Francisco, una monstruosidad que ocultaba la costa este de la bahía. En cambio, con Gobiernos más impopulares y desastres más violentos, la combinación tiende a ser más inestable.

El primer gran desastre moderno fue el terremoto de Lisboa el 1 de noviembre de 1755, que destruyó gran parte de la capital de Portugal y desencadenó, posteriormente, numerosos cambios políticos. El sociólogo del desastre Russell Dynes señala que, si lo calificamos como *moderno,* es porque se le dio, en general, la categoría de fenómeno natural, no de manifestación divina.[254] Generaría transformaciones radicales por toda Europa. El temblor ocurrió un domingo a media mañana, cuando buena parte de la población estaba en misa. Las iglesias de piedra se derrumbaron sobre los feligreses. El palacio real y muchas mansiones de piedra se

vinieron abajo. El océano se retiró, dejando a la vista los restos del puerto, y regresó convertido en un tsunami que arrasó las zonas del litoral de la ciudad. Se prendieron incendios que durarían varios días. Murieron decenas de miles de personas. Se calcula que la fuerza del terremoto, cuyo epicentro se encontraba en el lecho del Atlántico, fue de nueve en la escala Richter: el impacto de la devastación llegó hasta Marruecos, el temblor se dejó sentir en el norte de Europa y las olas del tsunami arribaron a las orillas irlandesas y del norte de África.

Mientras el rey José I se desinteresaba de la catástrofe, trasladándose con toda su corte a un campamento a las afueras de la ciudad, uno de sus principales ministros, Pombal, aprovechó el momento para afianzar su autoridad, que utilizaría para modernizar Lisboa, actualizar el reglamento de construcción y expulsar a los jesuitas, con quienes mantenía una larga batalla (en parte por el gobierno de las colonias y las poblaciones indígenas de América del Sur y, en parte, por el poder que la Iglesia tenía en Portugal). Mientras tanto, al otro lado de la frontera, los intelectuales mantenían sus propias batallas, debatiendo acerca del significado del terremoto. Muchos trataban de rebatir la teoría divina del desastre, la idea de una Providencia todopoderosa. Uno de ellos, el filósofo Voltaire, propuso inmediatamente, en su «Poema sobre el Desastre de Lisboa», que el terremoto era una evidencia irrefutable en contra del optimismo como forma de enfrentarse al mundo, algo que recuperaría en su novela cómica *Cándido*. Comienza el primero:

Filósofos engañados que gritan: «*Todo está bien*»,
¡vengan y contemplen estas ruinas espantosas!
Esos restos, esos despojos, esas cenizas desdichadas,
esas mujeres, esos niños, uno sobre otro, apilados,
debajo de esos mármoles rotos, esos miembros diseminados;
cien mil desventurados que la tierra traga.[255]

El terremoto de Lisboa está considerado uno de los momentos inaugurales de la Ilustración europea, un alejamiento respecto a la autoridad absoluta y la religiosidad en dirección a la razón —y la duda— individual. En un desastre, las transformaciones pueden ser tan inmediatas como un cambio político o tan intangibles como un cambio ideológico. El terremoto de Ciudad de México, en 1985, provocó ambas.

Una sacudida al sistema

Pocos desastres ponen de manifiesto su capacidad para abrirle caminos a la transformación política como el terremoto que, trece años antes del de Ciudad de México, devastó la capital de Nicaragua, poniendo la primera piedra de la revolución.[256] En términos objetivos no fue un terremoto demasiado grande: aunque su epicentro se encontraba justo bajo la ciudad, su fuerza fue relativamente baja. Sin embargo, redujo a escombros gran parte del centro de la capital y acabó con la vida de varios miles de personas. Un gran número de habitantes perdieron sus casas y sus trabajos. El corazón de la ciudad quedaría convertido, durante varias décadas, en una inmensa extensión de ruinas habitada por inquilinos ilegales, un terrible monumento a todo lo que se perdió y al sistema político. Al dictador Anastasio Somoza le interesaba más el desarrollo de la periferia urbana que la reconstrucción del centro, y optó por rediseñar la ciudad al servicio de sus propios intereses. Para facilitarse la empresa, proclamó la ley marcial y volvió a aferrarse al mando que había estado a punto de ceder —no por propia iniciativa— en diferentes ocasiones a lo largo de décadas de dictadura: la dinastía Somoza llevaba en el poder desde 1930.

Gioconda Belli, hija de la élite nicaragüense, poeta, y una de las primeras personas en unirse a los sandinistas, el grupo que derrocaría al Gobierno tras el terremoto, lo recuerda con perfecta nitidez: «A la vez que la tierra tiembla, tiembla también la sensación de seguridad», me contaría treinta y

cinco años después, en Los Ángeles, donde ahora vive. «Es una sacudida al sistema, al cuerpo, a la conciencia de dónde estamos y qué seguridad tenemos. De súbito, muchas cosas que eran evidentes dejan de serlo y una comprende cuáles son de verdad importantes. Me fascinó, por encima de todo, ver a la colectividad unida, como un todo. Normalmente, se encuentra dispersa. Pero, entonces, la pena y el dolor y el miedo, todo eso hace efecto. Era fascinante ver a la gente que colaboraba sin que hubiera autoridades por encima. Estábamos abandonados a nuestra suerte. Habíamos entendido que dependíamos de los demás y nos ayudábamos mutuamente».[257]

Con el generoso esplendor de su melena rizada y su voz llena de matices y todos los compromisos románticos y políticos de su vida, Belli se ilumina al describir aquellos días, entusiasmada aún por el momento social, aún escandalizada por la respuesta de Somoza: «De súbito, pasamos de estar cada uno en nuestra casa, la noche anterior, durmiendo solos en nuestro pequeño mundo, a lanzarnos a las calles, a relacionarnos con vecinos a los que a lo mejor no les habíamos dirigido la palabra: ahora ellos eran nuestra gente, y nos importaban, y los ayudábamos, e intentábamos ver qué podíamos hacer por ellos, y les contábamos cómo nos sentíamos. No hay autoridad. En ese momento, dejas hasta de creer en Dios. Es difícil aceptar que existe un Dios cuando experimentas esa clase de tragedia, cuando ves tu ciudad arder, la destrucción. Así pues, recuerdo eso, ese tipo de solidaridad, y claro, entonces empezamos […], era la medianoche del veintitrés de diciembre y nosotros solemos celebrar la Navidad en el veinticuatro, todo era muy emotivo. Era un día familiar. Nicaragua es un país muy católico. La ayuda no tardó en llegar, pero enseguida nos dimos cuenta de que los militares y sus familias se la quedaban toda. Ibas por la autopista y veías que habían instalado tiendas de campaña en el exterior de las casas, porque todo el mundo tenía miedo de pasar la noche dentro, las réplicas eran bastante intensas. Y Somoza había vuelto a imponerse, se había nombrado presidente del comité de emergencia. Un día después del

terremoto, estaba otra vez al mando. Veías cómo triunfaba la avaricia, y veías las medidas que tomaba el Ejército, el estado de sitio, la censura de la prensa, y no te lo podías creer. Todo eso ocurrió. La gente percibió que el Gobierno la había abandonado y entonces, en ese momento, las cosas empezaron a cambiar».

Somoza demostró una voracidad feroz: se hizo con el control de todos los recursos y las industrias, y hasta los poderosos y las clases acomodadas, que le habían tolerado, le dieron la espalda. Se puso en contra también a la Iglesia católica. No fueron los ricos nicaragüenses —aparte de Belli— quienes hicieron la revolución, pero su distanciamiento del régimen «cleptócrata» de Somoza contribuyó a abrirle camino.[258] Un desastre no siempre conllevará una revolución, pues realizarla depende en última instancia de los propios revolucionarios, pero, en este caso, el terremoto influyó. Otros eventos posteriores también resultaron relevantes: el asesinato en 1978 de Pedro Chamorro, editor de *La Prensa*, un periódico moderado, pero independiente, fue la gota que colmó el vaso. Sin embargo, el cambio en el ambiente se había gestado en la Navidad de 1972, durante el desastre, y se había conservado desde entonces. Recuerda Belli: «Era junio o julio. Volví a Managua y aún había esta sensación en el ambiente, una sensación, cómo decirlo, parecía que recuperábamos la ciudad, que no íbamos a darla por perdida. Se hablaba mucho de trasladarla entera a algún otro sitio, la gente afirmaba que no regresarían nunca. En los barrios se había generado una sensación de comunidad. Compartíamos la sensación de haber sobrevivido a una catástrofe, y eso une mucho a la gente. Ya no miras al vecino como antes. Cuando vives algo así, luego desembarcas en la realidad de una forma diferente.

»La vida ahora ha vuelto a su curso, pero creo que fueron aquellas perturbaciones las que permitieron que la revolución tomara tanta fuerza, porque teníamos la sensación de saber qué era y qué no era importante. Y la gente comprendió que lo importante era la libertad, poseer la capacidad de

decidir y actuar sobre la propia vida. Dos días después llega este tirano e impone toque de queda y ley marcial. Sentir aquella opresión, añadida a la catástrofe, resultaba insoportable, de verdad. Y cuando comprendes que toda tu vida puede decidirse en una noche en que la Tierra se echa a temblar, [piensas]: "¿Qué más da? Lo que deseo es una buena vida, y quiero arriesgar la que tengo, porque podría perderla esta noche". Te das cuenta de que la vida ha de vivirse bien; que, si no, no merece la pena. Esa transformación profunda tiene lugar en las grandes catástrofes. Creo que de ella emerge lo mejor de la gente. Infinitas veces he presenciado ese instante en el que dejas de pensar únicamente en ti mismo. Algo se reordena y lo único que nos preocupa es la tribu, el colectivo. Y la vida cobra nuevos sentidos».

Si algo resulta evidente en el testimonio de Belli, como en el de tantos otros, es que la experiencia del desastre es profundamente subjetiva: no puede medirse con sismómetros, número de fallecidos, edificios caídos ni ningún otro criterio cuantificable. El desastre, tal y como lo entendemos normalmente, es tangible; sin embargo, sus consecuencias psicológicas, intangibles, suelen constituir el más importante de sus efectos.

Los teóricos coinciden en la profundidad de ese momento de ruptura. Richard Stuart Olson escribe: «Aún estamos viendo las consecuencias del desastre de Managua de 1972: por ejemplo, la emigración de miles de nicaragüenses de todas las clases hacia Estados Unidos. También un mayor pluralismo, movilidad social, oportunidad política y, en última instancia, democracia, que serían las consecuencias más relevantes y duraderas. Lo cierto es que el seísmo de 1972 dividió abruptamente la historia de los nicaragüenses y su memoria colectiva». La revolución no se produjo de manera inmediata, pero hay que buscar en el terremoto la razón para el crecimiento del movimiento insurgente y su apoyo popular. La Revolución Sandinista, que se hizo con el poder en Nicaragua en 1979, fue la última de las revoluciones de izquierdas a la vieja usanza, la última revolución

socialista, pero también una de las últimas en las que un pequeño grupo armado derrocaba a un Gobierno en nombre del pueblo y de la justicia social. Y fue tal vez la última revolución en la que triunfó la idea del socialismo de Estado: con la caída del Muro de Berlín una década después, se produciría una revolución en la propia idea de la revolución. Pero esa es otra historia. Belli dedicó buena parte de la década de los años setenta a luchar por su realización. Siete años después del terremoto, la revolución atravesó el país y los sandinistas se dirigieron a Managua, vencedores.

Recuerda Belli: «Aquellos primeros días se me hicieron como un sueño, porque…, solo aquella sensación de dirigirnos a Managua y ver a la gente salir a por el periódico: recuerdo los rostros y la felicidad. Sí, todo el mundo estaba feliz, todo el mundo se estaba organizando […]. De un día para otro desaparece el Gobierno al completo y todo lo que queda es el propio país, y hay que reconstruirlo de arriba abajo. Es una energía bastante extraordinaria. Todo el mundo acudió a colaborar, traían lo que tenían. Los campesinos nos dieron maíz y cuanto podían encontrar. La gente te daba cosas y hacía lo que fuera y contribuía como podía. Había un flujo incesante de amor y de buena voluntad, y en cualquier sitio que fuéramos salía la gente a recibirnos y mataban a un cerdo y celebrábamos un banquete». Donde el desastre había traído miedo y dolor, la revolución trajo triunfo. Y derramamiento de sangre. Y una sensación de incertidumbre radical, y destino compartido, y la urgencia de la generosidad, y una atmósfera de ayuda mutua.

Los sandinistas que tomaron el poder hicieron muchas cosas extraordinarias: llevaron a cabo campañas de alfabetización y medidas para traer justicia económica y aliviar la pobreza. Otras acciones no lo fueron tanto. Nunca resolvieron, por ejemplo, su conflictiva relación con el pueblo indígena misquito de la frontera con Honduras, y las expropiaciones de las propiedades de los ricos tuvieron, con frecuencia, ánimo vengativo o intereses particulares detrás. Pero no podemos saber qué habrían hecho de

no tener enfrente la «Revolución Reagan», que triunfó en Estados Unidos en 1980, y a la Administración Reagan, que, en esos años de la Guerra Fría, trataba de extirpar cualquier atisbo de socialismo de Centroamérica. El Gobierno estadounidense financiaba en secreto a la Contra, los grupos antisandinistas que se adentraban desde la frontera hondureña para atacar a las pequeñas comunidades rurales donde se intentaba cultivar alimentos y llevar a cabo reformas. Endurecieron la postura del Gobierno sandinista y sangraron la vitalidad económica del país. Si el pueblo eligió un Gobierno no sandinista en 1990 fue, en parte, para detener esa hemorragia.

Desde entonces, algunas de las mejoras de los sandinistas se han desvanecido y los niveles de pobreza generalizada han aumentado, pero ciertos avances de los años setenta siguen presentes. Nicaragua ya no es una dictadura. Belli regresó tras el huracán Mitch en 1998, y habla así de quienes más sufrieron sus efectos: «Fueron asombrosos. Estaba muy feliz de verlo. Era el producto de la revolución. Esta gente se había organizado en grupos, la comunidad se había organizado y tenía sus exigencias y sabía cuáles eran sus necesidades, pero no se trataba solo de pedir cosas. Tenían su propio plan. La forma en la que hablan, la extraordinaria manera en que se expresan, es algo increíble de ver. Sabían lo que querían, sabían cuál era su fuerza y su dignidad. Eso no pasaba antes».

Clima revolucionario

Menos de nueve meses después del terremoto de Ciudad de México, se produjo la fusión del reactor nuclear de Chernóbil, en Ucrania, que terminaría por llevarse consigo a todo un imperio. En 2006, el hombre que dirigía los designios de la Unión Soviética en aquellos años, Mijaíl Gorbachov, reflexionaba: «Puede que la fusión de Chernóbil, de la que este mes se cumplen veinte años, fuera la auténtica causa de la caída de la Unión Soviética cinco años después, más que nuestra Perestroika. De hecho, la

catástrofe de Chernóbil constituye un punto de inflexión histórico: la era previa al desastre no tiene nada que ver con esta, posterior».[259] Uno de los factores que provocaron una catástrofe de tales dimensiones fue el secretismo habitual de los burócratas soviéticos de la época, que puso en peligro a miles de personas; otro, la incompetencia del Gobierno, que parecía situarse fuera de la realidad, como separado del común de los mortales. Las fuerzas que impulsaban a las sociedades civiles de los Estados en la órbita soviética en su lucha de liberación nacional, en Polonia, Alemania Oriental, Hungría y Checoslovaquia, no surgieron como consecuencia directa de Chernóbil, pero se aprovecharon de que la superpotencia no las aplastara cuando comenzaron la lucha, de que la Unión Soviética hubiera cambiado hasta límites irreconocibles. Gorbachov afirma: «El desastre de Chernóbil, más que cualquier otra cosa, hizo posible una libertad de expresión mucho mayor, y en realidad demostró que el sistema no podía continuar tal y como lo conocíamos. Dejó absolutamente claro lo importante que era proseguir con la política del *glasnost*. He de reconocer que empecé a concebir el tiempo en términos de pre-Chernóbil y post-Chernóbil».

Aunque recorre toda la historia de las revoluciones, la relación entre el desastre y la revolución no se ha estudiado demasiado. Las catastróficas condiciones meteorológicas en Francia durante el verano de 1788 provocaron que los cultivos se perdieran, y las malas cosechas desencadenaron el aumento del precio del pan, carestía y hambrunas, sobre las que al año siguiente prendería la mecha de la Revolución francesa. El sitio y la ocupación de París entre 1870 y 1871, durante la guerra Franco-Prusiana, generó una atmósfera de audacia y solidaridad que hizo posible la Comuna de París, esas semanas de autogobierno insurgente que sirvió de modelo a Kropotkin y los anarquistas desde entonces. Tras el terremoto, cuenta Belli, los nicaragüenses comprendieron que su vida corría peligro, así que desearon que esta sirviera de algo, darle un mayor sentido, aunque

eso implicara correr riesgos. El desastre y las crisis pueden cincelarnos el valor, hacernos más resolutivos, como le ocurrió a la joven que, durante el Blitz de Londres, desarmó una bomba con una sola mano y ya no tuvo miedo de confrontar a su jefe. A veces agravan las malas situaciones hasta que resultan intolerables y, así, provocan la ruptura. Otras veces ponen de manifiesto una injusticia o propósitos institucionales escondidos. También pueden generar las circunstancias que permitan a la gente salir al encuentro de los demás, construir poder colectivo y reforzar la sociedad civil. Pero no existe relación de causa y efecto. Cierta izquierda tendía a creer que la intensificación del sufrimiento servía de catalizador de las revoluciones y que, en consecuencia, el sufrimiento era deseable, que incluso se podía trabajar en pos de él. Sin embargo, no hay una regla que vincule la transformación social con el desastre o cualquier otra forma de sufrimiento; en el mejor de los casos, las calamidades son momentos de apertura a través de los cuales la gente logra hacerse con el poder, pero también pueden provocar un estado de sometimiento aún mayor.

De todas maneras, las semejanzas y los vínculos entre el desastre y la revolución son importantes. Si una revolución es un desastre —supuesto que apoyarían muchos de quienes se oponen a ella— lo es porque el desastre es también una suerte de utopía: los dos fenómenos comparten aspectos de solidaridad, incertidumbre, nuevas posibilidades y perturbación del sistema de gobierno: se rompen las reglas y se abren las puertas. En *La doctrina del shock*, Naomi Klein explora uno de los aspectos del desastre: la encarnizada lucha de poder por parte de los poderosos, las autoridades, las instituciones y el capitalismo. Múltiples actores o elementos de la sociedad combaten para alcanzar el mando y la legitimidad, pero hay veces en las que el vencedor está al otro lado: el pueblo, la sociedad civil, la justicia social. No es fácil: tras el terremoto de Nicaragua, Somoza acaparó más poder temporalmente, y un poder más despótico, pero el mismo desastre que le permitió hacerlo impulsó a la ciudadanía sometida y abrió el camino

de la revolución. La desestabilización propia de todo desastre resulta aterradora para quienes más se benefician de su estabilidad.

A propósito de los desastres naturales, el historiador Mark Healey escribe: «Las insurrecciones motivadas por una "naturaleza" que parecía contenida alteran, perturban y, potencialmente, derrocan estructuras aparentemente naturales de poder social. Y precisamente porque las estructuras del poder imperante se han querido justificar, a menudo, como "naturales", la inesperada perturbación de lo "natural" puede cuestionar muchas de ellas. Tales escenarios de "ira e inculpación" ponen a prueba la autoridad de los Estados y de las élites tecnocráticas: tanto pueden rebatir o minar esa autoridad como justificarla o reafirmarla».[260] La afirmación aparece en su ensayo sobre el terremoto de San Juan en 1944 y la subida al poder de Juan Perón. Una noche de verano, el temblor que se produjo en la provincia argentina de San Juan, en la cordillera de los Andes, acabó con la vida de diez mil personas y destruyó las viviendas de la mitad de la población. Fue el peor desastre natural en la historia del país. Perón, a la sazón secretario de Trabajo, se encargó de dirigir las labores de rescate y reconstrucción, logrando la visibilidad que le impulsó en la carrera hacia la presidencia (también el secretario de Comercio estadounidense Herbert Hoover había logrado un protagonismo similar durante las labores de auxilio en la gran inundación del Misisipi de 1927, y reconoció en varias ocasiones que esa fue una de las claves que le permitió ser presidente).[261]

Perón dirigiría el país durante once años, y la particular amalgama de populismo y autoritarismo de su Gobierno se conoce aún como peronismo. «Cuando el auxilio procede de fuera, puede socavar la recuperación que se pretendía. A medida que se desvaneció la gratitud del momento, el desastre reveló y produjo fisuras cada vez más amplias dentro de San Juan», escribe Healey.[262] Las labores de auxilio se produjeron de arriba abajo y generaron alienación y desesperanza: los cuerpos se incineraron en grandes pilas sin ser identificados; a los niños los evacuaron de manera

desorganizada y sin registros, de forma que muchos de sus seres queridos no pudieron reencontrarse con ellos, y aunque se repartieron provisiones gratuitamente, no hubo suficientes para satisfacer la demanda. La gente se vio indefensa, desmoralizada: ni siquiera podían participar en su propia supervivencia. Perón, por su parte, aprovechó los focos para lanzar su carrera, que le convertiría en el político argentino más carismático hasta la fecha, tanto que más de seis décadas después el peronismo sigue siendo una fuerza esencial en el tablero político del país, aunque en este milenio hay otras tensiones más importantes. En aquella época, muchos confiaban aún en las autoridades y en el poder central, en un momento en que hasta las visiones más alternativas proponían gobiernos socialistas o comunistas con enorme poder. Hoy, en Argentina, esa confianza ya no existe.

Como respuesta a la crisis financiera y la creciente desconfianza hacia la política, el 19, el 20 y el 21 de diciembre de 2001 se produjo en Argentina un estallido popular con movilizaciones sin precedentes. Era tal el hastío de los ciudadanos que, en las elecciones del octubre anterior, casi la mitad no acudieron a las urnas o introdujeron votos en blanco o nulos. Colocar fotografías de Osama bin Laden en los sobres fue una de las opciones más habituales. La economía quebró tres meses después por culpa de las políticas neoliberales que querían satisfacer al «mercado libre», provocando una avalancha de importaciones baratas y llevando a la ruina a muchas empresas argentinas, privatizando servicios y empresas públicas y generando una inmensa deuda externa. La fijación de la paridad entre el peso y el dólar desestabilizó la moneda y el mercado financiero. En la década de los años noventa, la pobreza generalizada y el desempleo habían hecho estragos en el país y la economía colapsó finalmente en el verano austral de 2001. Todas las cuentas bancarias personales quedaron congeladas y la clase media se vio con los bolsillos tan vacíos como los desempleados crónicos. El presidente dimitió, la población comenzó una revuelta, cantando «¡Que se vayan todos!», y durante dos semanas el país

tuvo tres presidentes distintos más.[263] Cuando, en la Nochevieja de 2001, el secretario de Estado estadounidense intentó contactar con el presidente argentino, le comunicaron que eso era imposible, pues en aquel momento no había presidente.[264]

A primera vista, un desastre económico no se parece en nada a un desastre natural. Lo que se quiebra es algo inmaterial, abstracto, pero sus consecuencias son más que tangibles: crea penuria, escasez, situaciones de emergencia, altera el tejido cotidiano de la vida, hace que la gente se una de maneras inesperadas, desencadena cambios en el statu quo y a menudo promueve acciones colectivas. Aquella primera noche había gente en la calle golpeando cazuelas y sartenes, por todas partes. Quienes lo veían por televisión sacaban a su vez sus cazuelas y sartenes y se unían a los demás. Un habitante de Buenos Aires estaba hablando por teléfono con su hermano cuando escuchó el jaleo que había al otro lado de la línea, en un barrio del centro. Poco después sintió que el *cacerolazo*, el golpeo de sartenes y cazos, se acercaba por su propio barrio, y colgó para unirse a ella. «Lo que empezó con rabia, con gente enfurecida en la calle, no tardó en volverse alegre. La gente se sonreía mutuamente y reconocía que algo había cambiado. Más tarde vendría la euforia», le contó a la socióloga e historiadora Marina Sitrin.[265]

Decenas de miles de personas salieron de sus casas y se enfrentaron a la Policía por su derecho a estar en la calle. Unos pocos murieron en las peleas y a muchos los rociaron con gas lacrimógeno o los masacraron a golpes, pero no se rindieron. «Recuerdo también la sensación de regresar, a pie, cuando todo terminó. Esa sensación de volver con tanta gente, de caminar por Corrientes, una de las avenidas principales de Buenos Aires, con la satisfacción de haber desempeñado un papel; la sensación de que habíamos recuperado el control de nuestra vida», señalaba el hombre que había colgado el teléfono para unirse a las protestas.[266] Otro recordaba: «Al salir el día 19 con el *cacerolazo*, te encontrabas a tus vecinos también

cacerolando. Y te decías: "Pero ¿qué pasa? Nunca he hablado con esta persona y, cuando nos vemos en la calle, solo nos damos los buenos días, si acaso, y ahora está aquí conmigo, dándole golpes a un cazo". ¡O te encontrabas al carnicero de la esquina *cacerolando*! ¡Al farmacéutico! Era rarísimo… Nos reconectábamos con algo que habíamos perdido. Muchas formas de vida social se han perdido».

Algunas de ellas se perdieron durante los años del terror, entre 1976 y 1983, cuando todos aquellos sospechosos de actividades subversivas o de disidencia fueron torturados y desaparecidos; otras, durante las dificultades y el frenesí social que trajeron después las presiones económicas y privatizaciones. La gente se había apartado, atemorizada, de la sociedad civil, había dejado de participar en el cuerpo político. La crisis de 2001 había creado algo semejante a la noción de comunidad que emerge en los desastres. Era una revolución en espíritu, pero también en muchos aspectos prácticos. Tras cincuenta años de Gobiernos terribles, que incluían a varios regímenes militares asesinos, los argentinos desconfiaban profundamente de los políticos y del poder estatal, y la mayoría de ellos no quería involucrarse en la vida pública. Esta vez, al tratar de apartarse del ámbito gubernamental, al tratar de reducir las posibilidades de acción del Gobierno, no fijaron su impulso en movimientos de izquierda, sino en el conjunto de la ciudadanía, relanzando una sociedad civil viva. Crearon algo tan nuevo que necesitaban nuevas palabras: *horizontalidad*, para referirse a la manera no jerárquica de toma de decisiones dentro de la comunidad; *protagonismo*, para describir la capacidad de acción social que muchos acababan de descubrir; o *política afectiva*. Los ejemplos de Argentina durante el terremoto de 1944 y la crisis financiera de 2001 demuestran de nuevo que el resultado último del desastre es un enigma: que lo que importa no es el desastre en sí, sino el esfuerzo por darle sentido y por aprovechar la oportunidad para recorrer sendas diferentes. En esa lucha hay siempre intereses contrapuestos.

Son momentos extraños, cuando las revoluciones y las utopías del desastre se asemejan. Por un lado, se diría que la revolución acaba de realizarse, instantáneamente: todos los hombres son hermanos, todo es posible, se escuchan todas las voces, los corazones se hinchan, la solidaridad se hace fuerte. La formación de un nuevo Gobierno reubica gran parte de esta energía en el Estado y se la arrebata a la sociedad civil. Por otro lado, este momento de gloria suele verse como un efecto colateral, casi fortuito. La revolución sigue adelante y se encarga de implementar medidas económicas más justas o de mejorar el sistema educativo, olvidándose de la camaradería espontánea, de la solidaridad abierta. Algo parece escurrirse entre los dedos.

Tal vez la verdadera revolución sea, precisamente, el periodo entre dos regímenes, no el nuevo (Jonathan Schell señala que, frente a la creencia habitual, las Revoluciones francesa y rusa derrocaron a los regímenes anteriores sin demasiado derramamiento de sangre, y fue la instauración del nuevo régimen lo que resultó tan violento).[267] Lo cierto es que la propia revolución y el periodo inmediatamente posterior es lo más parecido al ideal anarquista de la sociedad sin Estado, el momento en el que todo el mundo tiene capacidad de acción y nadie posee autoridad última, en el que la sociedad se reinventa a sí misma a cada paso. Las revueltas argentinas resultan admirables porque la gente pareció reconocer ese espíritu efímero y trató de cultivarlo, viéndolo como un fin en sí mismo, no como un medio o un efecto secundario. No pretendían crear un nuevo Gobierno, sino una nueva libertad, un estado tan libre de gobierno como fuera posible. Una revolución en la que cupiera toda la riqueza de la sociedad civil y las posibilidades sociales. Terminaría apaciguándose, como todas las revoluciones, pero algunos de sus efectos fueron indelebles e influyeron en muchos otros lugares. Demostró que las sociedades pueden llevar a cabo acciones concretas de transformación. La manera en que cambió la

imaginación de lo posible es una historia más larga que aún sigue viva en México y que se une, de nuevo, al terremoto de 1985.

---

[253] A. Cooper Drury y Richard Stuart Olson, «Disasters and Political Unrest: An Empirical Investigation», *Journal of Contingencies and Crisis Management* 6, septiembre de 1998, p. 4.

[254] Russell Dynes, «The Lisbon Earthquake in 1755: Contested Meanings in the First Modern Disaster», Newark, University of Delaware Disaster Research Center, p. 3.

[255] Trad. cast.: Vicente Santuc Laborde. Consultado en: https://literariedad.co/2018/10/07/lisboa-voltaire/ (*N. del T.*).

[256] Véase Richard Stuart Olson y Vincent T. Gawronski, «Disasters as Critical Junctures? Managua, Nicaragua 1972 and Mexico City 1985», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 21, núm. 1, marzo de 2003, pp. 3–35.

[257] Gioconda Belli, entrevista con la autora, Santa Mónica, California, abril de 2007.

[258] Olson y Gawronski, «Disasters as Critical Junctures», p. 10.

[259] Mijaíl Gorbachov, «Turning Point at Chernobyl», disponible en http://economistsview.typepad.com/economistsview/2006/04/gorbachev_chern.html/.

[260] Mark Healey, «The Fragility of the Moment: Politics and Class in the Aftermath of the 1944 Argentine Earthquake», *International Labor and Working Class Journal*, núm. 62, otoño de 2002, p. 5.

[261] En John M. Barry, *Rising Tide: The Great Mississippi Flood of 1927 and How It Changed America,* Nueva York, Simon and Schuster, 1998.

[262] Healey, «The Fragility of the Moment», p. 53.

[263] Marina Sitrin, *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, Oakland, California, AK Press, 2006, p. 22.

[264] Benjamin Blackwell, «Micropolitics and the Cooking Pot Revolution in Argentina», en Znet, http://www.zmag.org/znet/viewArticle/11740.

[265] Sitrin, *Horizontalism*, p. 26.

[266] *Ibid.*, p. 27.

[267] «Tanto la teoría política como el sentido común quieren hacernos pensar que todo derrocamiento, como acto de destrucción, exige violencia. Y parece igualmente obvio que el siguiente paso, la fundación del nuevo Gobierno, en tanto que acto de creación, debería ser pacífico. Sin embargo, la historia nos demuestra que lo habitual ha sido, precisamente, el caso opuesto. Los derrocamientos se han realizado con poco o nulo derramamiento de sangre, mientras que las instauraciones —y los Gobiernos revolucionarios que las siguen— han estado bañadas de sangre». *The Unconquerable World: Power, Nonviolence and the Will of the People*, Nueva York, Metropolitan Books, 2003, pp. 144-145.

11

En la cumbre de sus horas áureas

La auténtica fiesta del tiempo

Enamorarse es fácil. Durante un tiempo, la fuerza del amor te lleva en volandas, sin esfuerzo. Todo posee perfecta armonía y las posibilidades parecen infinitas. Pero un día te despiertas y descubres que en la habitación hay otro ser humano con necesidades y pareceres propios, y es entonces cuando comienza lo interesante, la identificación de las afinidades, la formación de un vínculo resistente y duradero. O donde fracasa. Nada tienen que ver el amor y el desastre, pero las utopías de este son también una suerte de tiempo hechizado, en el que el compromiso, la improvisación y la empatía parecen darse *motu proprio*. Lo difícil viene después, cuando tenemos que dar forma, a fuerza de tesón y determinación, a una sociedad digna. Hay momentos en que la sociedad civil vuelve a enamorarse de sí misma, cuando celebra sus aniversarios, y los vínculos surgen de nuevo por arte de magia, no por obligación. El tiempo en que se generaron esos lazos, cuando las posibilidades eran emocionantes y la alegría surgía a cada instante, siempre será relevante. Lo recordamos, lo invocamos, lo conmemoramos, y así podemos revivir y reafirmar aquella emoción. Es por eso que celebramos cumpleaños, que marcamos en rojo la fecha en que una pareja se conoció o se casó, en que comenzó una revolución, en que se ganó una batalla; o que nos acordamos del nacimiento de dioses, santos y héroes,

de sus milagros, de cuando abandonaron la tierra. El recuerdo y la celebración nos permiten recuperar y renovar el tiempo hechizado, y los calendarios de la mayoría de las culturas están plagados de ocasiones de este tipo, cuando el tiempo lineal de la producción se detiene y emerge el tiempo cíclico de la celebración.

El desastre y la revolución producen, ambos, una suerte de carnaval: una perturbación y un punto de encuentro con aspectos carnavalescos. También podemos pensar en las revoluciones como carnavales, pues, sea cual sea la transformación que provoquen a largo plazo, ya en su desarrollo generan momentos de apertura feliz, hacia los demás y hacia nuevas posibilidades. Es decir, si imaginamos las revoluciones como momentos de renovación y reinvención en lugar de actos destinados a la creación de un bien permanente en el futuro, podríamos ver con nuevos ojos la efímera utopía que descubren. Y la revolución y el carnaval —en su acepción más amplia, no tanto en el sentido de las festividades específicas que tienen lugar entre Navidad y Pascua, justo antes de la cuaresma— siempre han ido de la mano.

El carnaval también puede entenderse como una forma de revolución: la anulación del orden establecido que nos aleja de los demás, en una distancia hecha de conflictos cotidianos y timidez. En el carnaval, esos conflictos desaparecen y nosotros mismos nos mostramos exuberantes. Se trata de una versión frenética, escandalosa y fugaz de la utopía; una que está, además, al alcance de la mano. Esa es su gran ventaja. Por otro lado, igual que el carnaval está programado y el desastre no, el carnaval posee unos límites que el desastre desconoce. Aun así, las semejanzas son significativas. Por ejemplo: el carnaval suele mostrar imágenes grotescas, motivos mortuorios, inversión y transformación de roles, caos generalizado, además del ingrediente básico de gente que se junta y se mezcla y comparte un mismo espacio, atreviéndose a cruzar las barreras que habitualmente les dividen. El carnaval es, en cierto sentido, un desastre formalizado, un ritual que recoge

los frutos del desastre reduciendo al mínimo sus consecuencias trágicas. Podríamos decir que se trata de un desastre que deviene previsible, tanto en su estallido como en sus estragos. Fritz hablaba del «fracaso de las sociedades modernas a la hora de satisfacer esa necesidad básica del individuo que es la identidad comunitaria» y concluía que «el desastre nos brinda una liberación temporal de las preocupaciones, las inhibiciones y las ansiedades asociadas con el pasado y el futuro, en tanto que obligan a la gente a concentrar toda su atención en el momento inmediato, en las necesidades diarias dentro del contexto de la realidad presente». Esta definición podría aplicarse también a la brecha en el tiempo ordinario, más segura y más estructurada, que surge durante el carnaval.

En algunos calendarios antiguos, el año constaba de trescientos sesenta días. Los cinco restantes constituían un periodo fuera del tiempo en el que las normas habituales quedaban suspendidas (igual que Halloween era, en su origen celta, una festividad que conmemoraba el momento en que los muertos podían viajar por el espacio abierto entre el año que acababa de pasar y el que aún no había empezado). Saturnales y carnavales están dominados por la sensación de estar fuera del tiempo ordinario, de desorden, de inversión. Son *liminares* en un sentido casi literal, pues el término hace referencia al dintel de la puerta, a cruzar el umbral y pasar al otro lado. Las saturnales romanas eran una festividad invernal que celebraba la libertad: en ellas estaba permitido el juego en público, todos vestían el gorro de lana de los hombres libres, a los esclavos se les eximía de sus deberes y, en ocasiones, los amos servían como esclavos; se elegía al rey de los locos, señor del desgobierno (hay versiones que asocian las fiestas romanas en honor de Saturno a Cronos, dios griego del tiempo y de la mítica Edad Dorada). Los festejos se alargaban durante varios días, pero la sensación de que las cosas no tenían por qué ser como eran, de que se habían abierto nuevas posibilidades, igual que en el desastre y la revolución, había de perdurar hasta mucho después.

Los estudiosos actuales no creen que exista una relación directa entre las saturnales romanas y el carnaval cristiano, pero hay similitudes evidentes, como la figura del rey de los locos o la inversión de las relaciones de poder habituales. En su libro *Carnival and Other Christian Festivals*, Max Harris explora la base teológica sobre la que se construye la inversión de las jerarquías, refiriéndose al pasaje del *Magnificat* en el que María, celebrando el inminente nacimiento de su hijo, dice: «Quitó a los poderosos de sus tronos y levantó a los humildes» (en Lucas, 1:52). Y cita a Peter Burke, que afirma que todas las celebraciones navideñas habían de «tratarse como una forma de carnaval, dado que el nacimiento del Hijo de Dios en un pesebre constituía un extraordinario ejemplo de que el mundo se había puesto patas arriba».[268] El carnaval, que al principio no era tanto un preludio de la cuaresma como una fiesta más dentro de la temporada navideña, podía incluir burlas contra el clero e imitaciones de miembros concretos de este; travestismo, blasfemias cómicas, remedos paródicos de la misa, humor procaz, reproducciones ritualizadas de batallas históricas (sobre todo en el Nuevo Mundo) donde los vencidos se convertían en vencedores; máscaras, bailes, fuegos artificiales, espectáculos, alboroto, caos. En su famosa descripción, el teórico ruso Mijaíl Bajtín va aún más lejos: «A diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir aún incompleto […]. El hombre volvía a sí mismo y se sentía un ser humano entre sus semejantes».[269]

Desde la perspectiva del desastre y la revolución, así, el carnaval no solo interrumpe el calendario del tiempo ordinario, sino que lo perfora para que respire. O para que se libere de la presión. O para permitir la entrada de nuevas posibilidades. A menudo, el carnaval se describe como un momento liminar, de limbo entre dos estados, abierto a la transformación y la

diferencia, un momento en el que las reglas quedan suspendidas (aunque el desorden que genera y celebra tiene sus propios parámetros, estrictos). La Reforma Protestante en Europa eliminó numerosas festividades y celebraciones y así no solo incrementó el tiempo laboral, sino que anuló el diálogo entre el tiempo ordinario y sus interrupciones festivas, donde la sociedad civil reafirmaba su memoria, su liberación colectiva, y a sí misma. Podríamos considerar las revueltas e incluso los mismos desastres como estallidos extemporáneos del carnaval, episodios de consolidación de la sociedad civil y la comunidad, de ruptura de las categorías y los límites que las separan. En la tradición narrativa, cuando aparecen máscaras del carnaval, hay siempre un elemento encubierto de relación erótica, pero lo verdaderamente importante aquí no es tanto el erotismo como la propia relación, las relaciones sociales que se generan entre la población, el vínculo que nos une con los demás.

Muchos carnavales tradicionales presentan elementos subversivos y burlescos, parodias de la Iglesia y la religión, inversión del estatus, representaciones de momentos históricos —como la conquista de América Latina— en los que se produce una reclamación de voz y poder. Hay un debate inagotable acerca de si el carnaval es verdaderamente subversivo o solo una espita abierta para que una sociedad injusta evacúe sus presiones internas y que, de ese modo, el statu quo se mantenga firme, incólume. No puede haber una respuesta definitiva, pues no hay dos carnavales iguales. En el Mardi Gras de Nueva Orleans, el único gran rito carnavalesco de Estados Unidos, siempre existió segregación racial, tanto en los bailes como en el desfile público, donde los individuos más poderosos visten máscaras y gorros que se dan cierto aire a los del Ku Klux Klan. A principios de los años noventa, cuando la ciudad prohibió que los desfiles excluyeran a participantes por su raza, algunas de las cofradías de la vieja élite se negaron a celebrar más actos públicos y a integrarse.

La única asociación de la vieja oligarquía que sigue desfilando, Rex, va justo después de Zulu, cuyos integrantes, afroamericanos en su mayoría, llevan la cara pintada de negro, una parodia tanto de la propia Rex como de los estereotipos sobre los afroamericanos del siglo pasado. Año tras año, Rex y Zulu sellan una tregua incómoda, mientras el resto de la ciudad festeja, se disfraza, se cubre con máscaras el rostro y deambula borracha por la calle. El Mardi Gras es un festival extraño, en el que se reafirma el statu quo y se quiebra el orden social, en el que se produce un inestable equilibrio entre jerarquía y subversión. También los excluidos de los bailes de las élites celebraban sus propios bailes, desfiles, fiestas y juergas callejeras, algunas de las cuales incluían diatribas sociales mordaces. Los carnavales tradicionales aún perviven en Europa, India y las Américas, sobre todo en Brasil, el Caribe y Bolivia, a cuyas celebraciones se añaden las de México y los grupos indígenas de Nuevo México, que han mantenido otras versiones del rito.

Los sociólogos se ocupan del desastre, pero el carnaval lo estudian los antropólogos, que hablan de su carácter liminar. Es decir, que igual que los ritos de iniciación, el carnaval tiene lugar en espacios intermedios, en el intersticio de los estados familiares, prestablecidos. Es un lugar transformador donde las diferencias se reducen y lo común se vuelve relevante, un lugar separado del tiempo ordinario. El antropólogo Victor Turner afirma que los momentos liminares permiten la posibilidad de la *communitas*, los lazos que se crean cuando las estructuras habituales y las separaciones sobre las que estas se sostienen se vuelven irrelevantes o inexistentes. Las celebraciones carnavalescas comparten con el desastre la turbulencia, la destrucción: la gente que se arroja polvo de colores en India o dulces y caramelos en España o abalorios y baratijas en Nueva Orleans, la muchedumbre que inunda las calles, el desorden, las montañas de basura, los gritos, los bailes, los giros, el correr de un lado para otro, el mezclarse

con desconocidos que dejan de serlo momentáneamente; las imágenes grotescas, morbosas, desconcertantes.

Instaurar un día de amor y compañía, de dicha y libertad, o una semana, es mucho más factible que llevar a cabo una transformación social permanente, y puede hacer que la gente regrese a la sociedad ordinaria unida por nuevos vínculos y con fuerzas renovadas. El teórico anarquista Hakim Bey acuñó el famoso término *Zona Temporalmente Autónoma* (TAZ por sus siglas en inglés) para describir estos fenómenos, que no son revoluciones ni festivales, donde la gente se libera al placer y la reinvención social. Vio en su condición efímera la razón de su supervivencia: las zonas surgían, impactaban y se desvanecían sin dar tiempo a que los movimientos represivos reaccionasen: «La TAZ es una suerte de revuelta que no va a buscar directamente al Estado, una operación de guerrillas que libera un área (de tierra, de tiempo, de imaginación) y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado pueda aplastarla».[270] El objetivo no es la permanencia ni la confrontación y, dado que el momento de liberación puede recrearse en cualquier momento, su desvanecimiento no implica necesariamente una derrota.

El primer día de la historia

El joven William Wordsworth emprendería a los veinte años un largo viaje sabático, en el que forjaría su vocación poética. Desembarcaría en Calais, Francia, junto a sus compañeros de viaje, el 14 de julio de 1790, primer aniversario de la Revolución francesa y fiesta nacional casi desde entonces. Hacía un año que los parisinos habían ocupado la Bastilla, alentados por el hartazgo y la indignación. Los eventos que siguieron, algunos violentos y otros festivos, llevaron a la desaparición del antiguo sistema político y abrieron el camino de lo que prometía ser una era de libertad, igualdad y fraternidad. La Francia revolucionaria se reinventaría a sí misma a partir de

unos ideales, primero, y de diversas corrientes de poder y miedo, después, pero en 1790 conservaba aún todo su brillo. La revolución regresaba a aquel primer aniversario, tal y como lo describió Wordsworth en su largo poema autobiográfico *El preludio*, en forma de celebración.

Mas Europa entonces trepidaba jubilosa,
Francia en la cumbre estaba de sus horas áureas
y el ser humano parecía nacer de nuevo.
Ligero el bagaje, y sin más que un vistazo
a los blancos arrecifes de la costa patria
desde el barco alejándose
arribamos a Calais la misma víspera
de aquel gran día federal; y allí vimos,
en la urbe sórdida y entre unos pocos,
cómo brilla el rostro cuando el gozo de uno
es la dicha de millones.

Era un momento histórico extraordinario, la fiesta en que se recuperaba una revolución: la reconstrucción simbólica de su promesa y, a la vez, su vivencia renovada.

Al sur partimos
luego, pasando por aldeas, villas,
que adornaban aún reliquias de la fiesta,
flores que en arcos se ajarían triunfales,
y coronas en los ventanales.

Los viajeros continuarían la marcha:

Y hallamos bendiciones y ventura
en todas partes, como el aroma que esparce
la primavera cuando la región invade […].
A cielo abierto, bajo el véspero,
vimos danzas libertarias.[271]

Wordsworth captura algunos de los ingredientes fundamentales de tales instantes: la dicha que se acentúa al ser compartida, la suspensión del tiempo ordinario, la noción de una naturaleza humana que se transforma y

se abre, esperanzada, a inmensas posibilidades. La historiadora Mona Ozouf señala: «Era el gran deshielo nacional, que ya sintiera el marqués de Ségur al volver a Francia desde Rusia en 1790. Vio cómo la gente hablaba con total libertad: en cada plaza pública había “grupos de hombres conversando apasionadamente”. Ya no tenían en los ojos el miedo y la circunspección de otras épocas: incluso las clases bajas mostraban una mirada directa, orgullosa. Reinaba el bullicio en las calles y una “extraordinaria sensación de movimiento”».[272] La revolución comenzó con ánimo igualitario y abierto y degeneró en baños de sangre e instauración de nuevas jerarquías. Pero jamás la sociedad francesa volvería a verse sometida como lo había estado bajo las monarquías absolutistas y las acuciantes divisiones de clase del Antiguo Régimen.

Esa efímera liberación resurgiría una y otra vez. Durante la Comuna de París de 1871, el pintor Gustave Courbet expresó en una carta: «París es un auténtico paraíso […], todos los grupos sociales se han establecido como federaciones y son dueños de su propio destino».[273] Y en plena Guerra Civil española, George Orwell escribía sobre la transformación de Barcelona, aún en manos del Gobierno legítimo: «En las Ramblas, la ancha arteria central de la ciudad por la que multitudes iban y venían constantemente, los altavoces tronaban día y noche con canciones revolucionarias […]. Por encima de todo, la gente confiaba en la revolución y en el futuro, y se tenía la sensación de haber entrado en una era de libertad e igualdad».[274] Eleanor Bakhtadze, estudiante en Francia durante las protestas de 1968, que comenzaron como revuelta estudiantil y acabaron con una poderosa huelga general que hizo caer el régimen de De Gaulle, afirmó: «París era maravilloso. Oías hablar a todo el mundo».[275] De la revuelta en Checoslovaquia de ese mismo año, el fotógrafo Josef Koudelka recuerda: «Todos olvidaron quiénes eran […]. Había milagros constantes. La gente se comportaba como nunca antes lo había hecho, se mostraba respetuosa y amable con los demás. Yo sentí que todo lo que podía suceder

en mi vida estaba ocurriendo en esos siete días. Era una situación extraordinaria, que nos trajo algo excepcional a todos».[276]

Ariel Dorfman relata algo parecido sobre los primeros días del Gobierno de izquierdas de Salvador Allende en Chile, en 1970. Habla de la sensación de victoria entre todos aquellos a los que siempre les habían dicho que no tenían ningún poder, y de cómo él mismo «sentía la vida acelerándose. Notaba la exaltación de los grandes momentos de la existencia, cuando sabes que todo es posible, que cualquier cosa es posible. Me sentía como si fuera el primer hombre sobre la faz de la tierra y aquel fuera el primer día de la historia».[277] Gioconda Belli, al hablar del 18 y el 19 de julio de 1979, cuando los rebeldes sandinistas derrocaron el régimen dictatorial de Somoza en Nicaragua, dice: «[Fueron] dos días como si un encantamiento de la historia lo transportara a uno al Génesis con ropa y todo, al sitio exacto de la creación del mundo».[278] Un editor que se encontraba en Sudáfrica durante la época del *apartheid* me describió la misma impresión de apertura alegre y libre, tanto hacia el futuro, incierto, como hacia los demás. Esa noción está presente de manera constante en numerosos testimonios: nos vemos rodeados de gente, asistiendo juntos al nacimiento de un futuro ilusionante, nos hacemos conscientes del propio poder y de las posibilidades de aunar y coordinar los esfuerzos. Y, con ellos, la esperanza. No es solo una idea, es una emoción, un oleaje, el ímpetu de la historia al hacerse. Es un momento liminar, un momento entre mundos que es un mundo en sí mismo. En otro lugar, Wordsworth escribió, elogiando a la Revolución francesa:

La tierra toda
lucía belleza promisoria, esa que coloca
tal como a veces debe ocurrir
el brote de la rosa por encima de su lozanía.[279]

A Wordsworth no le deslumbraban los logros de la revolución, sino el aroma de las posibilidades abiertas.

En el desastre sentimos que cualquier cosa puede ocurrir. No es un mensaje muy distinto al de la revolución, que dice que todo es posible. Las revoluciones crean momentos similares, donde el mismo aire que respiramos parece llegar de un futuro luminoso, donde nos vemos rodeados de hermanos y hermanas y sentimos una fuerza extraordinaria. Pero entonces ese momento revolucionario que es pura posibilidad abierta al futuro se convierte en un futuro concreto. Las cosas mejoran o empeoran, y ya no sentimos la transformación, ya no le profesamos amor instantáneo a quienes nos rodean y la vida privada nos llama, con su diminuto e insistente susurro. Vida privada, esa que deseamos encontrar al volver a casa, tras un día compartido con vecinos y desconocidos en el carnaval o con amigos en una fiesta; lo importante es saber cómo y por qué salir de nuevo, cuando llegue el momento.

Hubo un fenómeno religioso, una suerte de carnaval, que tenía por objetivo este tipo de renovación. El jubileo judío se mostraba siempre como promesa y nunca llegaba a realizarse, a no ser que consideremos las revoluciones como jubileos.[280] Dice el Levítico que el jubileo se produce cada cincuenta años, cuando se proclamará «en la tierra libertad para todos sus habitantes» y la liberación de los esclavos, la condonación de las deudas, la devolución de la tierra a su poseedor original (que puede ser Dios o nadie), el reposo en barbecho de los campos y el descanso del trabajo. Los esclavos cantaban las glorias del jubileo, los revolucionarios de principios del siglo XIX lo recuperaron como un llamamiento a la redistribución de la riqueza o incluso a empezar de cero y el grupo británico Jubilee Research (antes Jubilee 2000) aún lucha por la cancelación de la deuda del Tercer Mundo como objetivo contemporáneo equivalente a aquella restauradora libertad. La idea del jubileo es la de una revolución repetida en forma de festividad.

Igual que el jubileo, el desastre puede hacer borrón y cuenta nueva. Cuando lo consigue, encontramos la dicha. Pero también hay desastres que

provocan una mayor injusticia y alienación, que incrementan la carga de la amargura, la «comunidad corrosiva» de la que hablan los sociólogos. O incluso que provocan ambas cosas. Es decir, un desastre es un fin, un clímax de muerte y destrucción, pero también un comienzo, una apertura, una oportunidad para empezar de cero (y una renovación también para el capitalismo, que genera mercados para remplazar aquello que se ha destruido y ganar más terreno). En este sentido, podemos ver la ética del trabajo puritana como una fuerza privatizadora, y no solo en relación a la privatización espiritual del protestantismo, sino también a la privatización de la vida cívica, antes pública. Desde su punto de vista, el carnaval, así como los momentos comunitarios y de participación política, son tiempo perdido e, incluso —pensando en los puritanos de Nueva Inglaterra del siglo XVII que castigaban a aquellos que celebraban la Navidad—, violaciones de la fe. La desconfianza hacia esa imagen de la muchedumbre incontrolable que se manifiesta en el diseño urbano —y, sobre todo, suburbano— en Estados Unidos, en las dictaduras que niegan el derecho a reunión, en los escritos de Le Bon o en los planes de contingencia ante posibles desastres, representan intentos de contención del carnaval y del poder popular.

El argumento utilitarista en contra de las fiestas, los desfiles, los carnavales y la diversión pública en general es que son improductivos. Pero no es cierto: producen sociedad. Renuevan los motivos por los que querríamos pertenecer a ella y la sensación de hacerlo. Es un producto mucho menos tangible que el de los bienes y servicios ordinarios, pero resulta vital, aunque haya desaparecido de muchas sociedades contemporáneas. En las celebraciones se siembran indocilidades y se recogen alegrías y arraigos. La fiesta infinita resultaría agotadora y desmoralizante: el placer desaparecería, debajo de las máscaras solo quedaría cansancio y apatía y, al final, no habría nada que celebrar. Lo ordinario y lo extraordinario se necesitan mutuamente. La vida diaria ha de

interrumpirse de vez en cuando: eso no quiere decir que necesitemos el desastre, sino que, en ocasiones, el desastre genera la interrupción donde se realiza esa otra labor de la sociedad. También el carnaval y la revolución son interrupciones en la vida diaria, cuyo objetivo es que regresemos a esa vida con mayor poder, mayor solidaridad y mayor esperanza.

La ciudad es de todos

En México se usa el término «lucha libre» para referirse a una versión más teatral de lo que en inglés llamamos *wrestling*, pero la palabra «lucha» es mucho menos específica y se utiliza constantemente en un sentido político. Como deporte y entretenimiento, la lucha libre goza de una enorme popularidad y posee significativas dimensiones simbólicas y políticas, un carnaval de poder masculino y vuelo imaginativo. Igual que la mayoría de los deportes, la lucha libre funciona como un drama cuyo desenlace desconocemos: el conflicto entre los *técnicos*, los buenos luchadores que actúan conforme a las reglas, y los *rudos*, que hacen trampas y representan, en líneas generales, el mal. Los luchadores siempre llevan máscara y siempre son anónimos, enmascarados también bajo nombres artísticos que no guardan vínculo alguno con su verdadera identidad. Desfilan, así, como figuras del carnaval, vestidos de dioses, de héroes, de animales y de mitos del pasado. Entre los más conocidos están Blue Demon [Demonio azul], Black Shadow [Sombra negra] o Mil Máscaras. Desenmascarar a un luchador supone vencerlo definitivamente. En ocasiones, compiten por las máscaras, ajustadas y adornadas con letras, emblemas o colores que hacen referencia a sus apelativos de superhéroes. Romper la máscara de otro luchador es motivo de descalificación.

El más querido de todos los luchadores mexicanos fue el Santo, que durante cuatro décadas se subió al cuadrilátero con su máscara plateada y logró incontables victorias. Grabó también cincuenta y dos películas, la

mayoría de ciencia ficción, rodeado de monstruos, y apareció en numerosos cómics. Una semana antes de morir, se levantó la máscara en televisión para revelar su rostro, pero lo enterrarían con ella puesta. La lucha libre es el más carnavalesco de todos los deportes. Resulta inseparable del disfraz y los ritos de transformación y en ella tiene lugar la representación de problemas metafísicos sobre el poder, la ética y la justicia.

Hasta 1987, los luchadores solían salir del cuadrilátero para aventurarse en los diversos ámbitos de la cultura popular, pero hubo uno que vino de otros ámbitos para combatir la injusticia. Superbarrio emergió de las ruinas del terremoto de 1985 o, más bien, de la lucha, de los conflictos que aparecieron tras el seísmo. Allí donde hubiera un político cortando una cinta o presentándose a cualquier evento público para mejorar su imagen, aparecía Superbarrio y le conminaba a trabajar más por los pobres. Se enfrentó a terratenientes, se presentó en desahucios, en reuniones, en manifestaciones, dio a todos los luchadores de a pie mayor fuerza y confianza. Se hizo famoso, como una especie de Robin Hood que luchara por los pobres de las ciudades y su figura aún sigue viva, más de dos décadas después de su primera aparición. Se le suele atribuir la paralización de diez mil desahucios. En un documental reciente, se refirió a su actividad política ante la cámara en los siguientes términos: «Hemos dejado claro que la ciudad es de todos», y «El mérito es de la gente. Lo que menos importa es quién está detrás de la máscara» y «Superbarrio somos todos». Aunque él sea el único que lleve disfraz, es capaz de instaurar el carnaval a su alrededor, de abrir nuevas posibilidades.

Han sido varios los hombres que se han enfundado el disfraz rojo y amarillo con un gran SB en el pecho, pero solo a uno se le identifica públicamente con Superbarrio: el antiguo revolucionario, prisionero, columnista en *La Jornada*, activista en el movimiento de lucha por la vivienda y restaurador Marco Rascón. Su restaurante es un pequeño rincón marinero en una parte bastante agradable de Ciudad de México, y él mismo,

corpulento y de pelo cano, es un hombre amable, hospitalario, incluso con las entrevistadoras que no se desenvuelven demasiado bien en español y llegan cuando tiene que cerrar. Al referirse al nacimiento de Superbarrio, habla de sí mismo, pero también del Santo. Recuerda: «Cuando empezamos a trabajar con los alquileres en la zona centro, en el distrito histórico de Ciudad de México, había un propietario que amenazaba con desahuciar a los inquilinos. Era la época en que el Santo acababa de morir, así que propuse que fuera el santo de los inquilinos quien apareciera para defenderlos, el fantasma del santo. Nuestra mente de activistas y militantes aún estaba un poco cerrada en lo que se refiere a jugar con el humor y las formas teatrales y la representación. Ahora se ha vuelto común, pero entonces, hablamos de 1983, teníamos ideas muy rígidas. La gente que luchaba debía expresar sufrimiento y dolor, transmitir la explotación del trabajador, la gente debía aparecer triste, la iconografía era esa, la ira o la tristeza, y para la izquierda no había más forma de militancia o de lucha social. Yo quería introducir el humor, pero en aquel momento no recibí demasiados apoyos».[281]

«Otra cosa que pasaba en 1985 era que la lucha libre se miraba con mucho desprecio, como si fuera algo solo para los pobres y la gente vulgar, chabacana. Entonces, fuimos a ayudar a una mujer para que no la desahuciaran de su casa, fuimos a defenderla, y al volver les conté la historia del Santo y estábamos muchos […] y empezamos a decir que podíamos crear a Superbarrio, y una mujer dijo: "¡Sí!". Así que compramos unas zapatillas y optamos por el rojo y el amarillo porque eran los colores que la mayoría queríamos; alguien fue a comprar la máscara, y una mujer le cosió a máquina el escudo en el pecho. Al día siguiente teníamos una protesta, era el 12 de junio de 1987, y fue la primera vez que apareció Superbarrio, en el Ángel de la Independencia, en Polanco, donde estaba la sede de algunas empresas».[282]

Añadía Rascón: «Superbarrio es una personalidad cuya credibilidad existe mientras lleva la máscara; sin ella, Superbarrio no existe. Es un elemento que ya tenían héroes nacionales anteriores como el Santo o el Zorro, y es también un eco del origen prehispánico de las máscaras, de los guerreros de la época precolombina que se ponían máscaras de animales para incorporar sus atributos. Algo que ayudó a mantener la credibilidad de Superbarrio es que el Gobierno tuvo que enfrentarse a él, que se convirtió en una fuerza de oposición. También, que nunca se alejó de sus orígenes populares. Cuando habla en público, lo hace de manera que la gente corriente pueda entenderlo. Expresa los sentimientos y las emociones de la gente, sobre todo las de aquellos expulsados del discurso político. Es por eso que tuvo tanto éxito».[283]

«La primera vez que apareció en una manifestación fue para unirse a la comisión del distrito en una reunión con las autoridades municipales, que se quedaron atónitas al ver a una figura enmascarada al otro lado de la mesa. Hoy ya no resulta tan sorprendente, claro, pero en aquella época supuso un arma muy poderosa para nosotros, el hecho de que tuvieran que vérselas con un hombre enmascarado. Con Superbarrio, teníamos ventaja en su propio terreno. Se pusieron tan a la defensiva que no pudieron decir que no a muchas reclamaciones a las que antes se habían negado».[284] Un año después de su nacimiento, el superhéroe entró en la política nacional. Rascón recuerda cómo Superbarrio apareció junto al candidato a la presidencia del populismo alternativo: «Cuauhtémoc Cárdenas, con su cara de estatua, junto a un hombre enmascarado. El político más serio del mundo con un hombre enmascarado a su lado. Las imágenes recorrieron el mundo entero. El día de las elecciones, los periodistas le preguntaron a Cuauhtémoc a quién había votado. Y al salir de la cabina, dijo: “Voté por Superbarrio”».[285] La ficción se había vuelto real y el carnaval había penetrado en la política mexicana. El carnaval que surgió del desastre para

llamar a la revolución. Esa podría ser una buena definición para Superbarrio.

Desde que Superbarrio apareció en la escena política, el activismo se ha vuelto más festivo en todo el mundo, más carnavalesco. Pero no fue este superhéroe de mallas rojas quien lo inventó; era algo que estaba naciendo en todas partes. En Europa del Este, la sociedad civil se ocupaba de poner a prueba y ensanchar los límites de lo posible mediante el teatro, la música y las celebraciones carnavalescas. Václav Havel convocó a muchas de las fuerzas que impulsarían la «revolución de terciopelo» en su teatro Linterna Mágica, aunque no sería una representación lo que marcaría el resurgimiento de la sociedad civil checa, sino una banda de rock, The Plastic People of the Universe, en 1976, cuya gestualidad liberadora encontró la represión de las fuerzas estatales, lo que ocasionó mayores revueltas y, en última instancia, una auténtica apertura social. Los actos de celebración durante la canonización de la santa local Inés de Bohemia fueron otro paso en la lucha por la liberación del país, igual que las excentricidades del carnaval polaco contribuyeron al estallido de la insurrección.

Desde entonces, la cultura y la política, la revolución y el carnaval, han ido de la mano. El movimiento radical estadounidense habla, desde hace veinte años, de la «política prefigurativa», cuya idea principal es que resulta posible y deseable encarnar en el movimiento las mismas condiciones de libertad, justicia y democracia a las que se aspira, y que, al hacerlo, a nivel personal, en la comunidad o en el movimiento, se logra ya una victoria, surja después lo que surja. Así, por todo el país, las protestas políticas han dejado de asemejarse a una ristra de quejas y peticiones para tomar el aspecto de una celebración. A finales de los años noventa, varios grupos llevaron al extremo el carácter carnavalesco de las manifestaciones. Parecía lógico: si estamos protestando contra la alienación, el aislamiento y la privatización, celebrar una fiesta donde todos tengan cabida no solo reclama

aquello que está en peligro, sino que lo cultiva y lo reafirma a la vez. Por ejemplo, en 1999, en la contracumbre a la reunión de la Organización Mundial del Comercio de Seattle, hubo marionetas gigantes, disfraces y pancartas, y se hizo famosa la imagen de gente vestida de tortugas marinas amenazadas. Fue un acto de protesta tan potente como el de cualquier huelga general en los años treinta y una demostración festiva de cuál podría ser la alternativa. Cuatro años después, durante la cumbre de la OMC en Cancún, México, una coalición de *campesinos*[286] mexicanos, agricultores coreanos y activistas de todo el mundo volvieron a darse cita entre pancartas, disfraces tradicionales, instrumentos musicales, desfiles y utilería teatral. Un hombre coreano, activista internacional desde hacía muchos años, se suicidó frente a las barricadas para contarle al mundo la amenaza mortal que las propuestas a debate suponían para los pequeños agricultores. Miles de mujeres tiraron abajo las barreras con cuerdas colocadas estratégicamente. Los activistas cambiaron de nuevo el curso de la historia: en el interior, las naciones pobres y las organizaciones no gubernamentales se inspiraron en ellos para enfrentarse al primer mundo y los poderes corporativos. Cuando las negociaciones fracasaron, la gente que se encontraba fuera lo celebró en un frenesí de alegría. Se demuestra así, como ha dicho en numerosas ocasiones un revolucionario contemporáneo, que «el medio es el fin».[287]

Carnaval de revolución

Ese revolucionario es el subcomandante insurgente Marcos, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Puede que este grupo de revolucionarios indígenas de las montañas y la selva del sureste mexicano, los zapatistas, una nueva generación de héroes enmascarados, constituyan la mejor personificación de la amalgama entre carnaval, desastre y revolución. Aunque, en su caso, no hay un único desastre. Están los quinientos un años

de colonialismo, exterminio y discriminación de que han sido víctimas las comunidades indígenas de las Américas. Las largas décadas de empobrecimiento y represión bajo el Gobierno del PRI, con el que se frustraron los anhelos de *tierra y libertad* de la Revolución mexicana, a la vista de que se mantenía la misma tiranía y la misma pobreza. La gota que colmó el vaso y desencadenó su revuelta fue la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA por sus siglas en inglés), que empezó a funcionar el día de año nuevo de 1994 y que amenazaba con destruir la forma de vida de los pequeños campesinos, de las comunidades rurales y de los pobres en su conjunto. La supervivencia y la conservación de su cultura era, para los pueblos indígenas que se convirtieron en los zapatistas, una lucha y una forma de resistencia. Aquella no fue la primera revuelta que se producía en el seno de esas comunidades y, sin embargo, era diferente a cualquier cosa que el mundo hubiera visto antes.

Poco más de ocho años después del terremoto, el movimiento zapatista se dio a conocer con una insurrección armada a la manera tradicional en la que se hicieron con el control de seis ciudades de Chiapas, entre ellas la antigua capital, San Cristóbal de las Casas. Doce días después de su aparición en la escena mundial, el conflicto armado terminó y comenzó una lucha con otras armas. Una manifestación de apoyo en Ciudad de México reunió a cien mil personas y ayudó a la transición. Sucedió algo inimaginable, algo sin precedentes: se convirtieron en una revolución de palabras y de ideas. Hablan a menudo de «el fuego y la palabra», para referirse a sus métodos de revolución armada —el fuego— y de difusión de ideas y conversaciones, de transformación social no violenta. Eran el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, nombre que tomaban del líder revolucionario Emiliano Zapata (1879-1919). Desde el principio llevaban máscaras, sobre todo pasamontañas, aunque algunos aparecían con pañuelos de colores que les cubrían la parte inferior del rostro. Estos servían al mismo propósito que siempre les dieran los rebeldes y los forajidos: eran una manera de proteger

la identidad. Se convirtieron, con el paso de los años, en un disfraz de anonimia. Los zapatistas eran todos y no eran nadie, como el Zorro, como Superbarrio.

Tanto los comandantes, hombres y mujeres, como la mayoría de los insurgentes eran indígenas, pero entre ellos destacaba una figura alta y de tez más pálida, el subcomandante Marcos, cuyos manifiestos, cartas y parábolas constituyen toda una obra literaria que combina análisis político, lenguaje poético, anécdotas y humor. Hablaba con frecuencia en nombre de los zapatistas, y buena parte de lo que decía provenía de las costumbres y la cosmovisión indígena, pero él le añadía su propio sentido del humor y su energía. Tras las revueltas, los periodistas intentaron por todos los medios descubrir su identidad «real», y cuando uno de ellos le dijo que sabía que había sido un camarero gay en San Francisco, el subcomandante le respondió: «Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Ysidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, judío en Alemania nazi […], mujer sola en el metro a las 10 pm, campesino sin tierra, obrero desempleado y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano».[288] Esto dio origen a un eslogan carnavalesco: «Todos somos Marcos», que recuerda a la afirmación con que Superbarrio decía ser nadie y ser todos al mismo tiempo.

Aunque se encuentre profundamente arraigada en la tradición indígena, la revuelta zapatista supuso una actualización sin precedentes de las posibilidades de la revolución. Los revolucionarios le hablaban a una sociedad civil global aún en pañales, enviando mensajes que se extendían por internet y se traducían casi inmediatamente. Laura Carlsen, que se mudó a México tras el terremoto de 1985 para trabajar con el sindicato de costureras, dice: «El movimiento zapatista demostró la capacidad de las palabras para tejer redes globales de resistencia y para oponerse al lenguaje del poder al mismo tiempo. Al contrario que otros movimientos

revolucionarios previos, el zapatismo no elaboraba planes para tomar el poder e instaurar un nuevo Estado […]. Los zapatistas han querido profundizar en su compromiso construyendo alternativas desde la comunidad, en lugar de intentar controlar el poder formal del Estado, competir por él o confrontarlo siquiera. En este proceso, lo más importante es construir autonomía. Antes de las revueltas zapatistas, el movimiento indígena mexicano ya había formulado un concepto de autonomía que buscaba la recuperación de las formas tradicionales de autogobierno dentro de la comunidad».[289]

Los zapatistas surgieron de multitud de desastres, también de desastres establecidos, y la sociedad que crearon en su región autónoma de Chiapas y que proponen en escritos y manifiestos que circulan por el mundo entero se parece enormemente a las comunidades del desastre. Hacen hincapié en la improvisación: «Caminar preguntando», dicen. No parten de una serie de dogmas, sino del cuestionamiento como principio. Hay una intensa crítica contra las jerarquías y uno de sus temas recurrentes es el «mandar obedeciendo», realizado siempre de manera imperfecta. A la entrada de una de las comunidades hay un letrero que podría estar en cualquiera de ellas: «Aquí manda el pueblo y el Gobierno obedece».[290] Es, en muchos sentidos, la sociedad de ayuda mutua y autogobierno con la que soñaran Kropotkin y muchos otros. Es el esfuerzo de instaurar aquello que el desastre ofrece fugazmente al retirarse la autoridad atrincherada y distante. En ese vacío, la gente se ocupa de sus semejantes y se hace presente la ayuda mutua, el altruismo, el amor.

Una nueva versión aparecería en 2006: lo que empezó como una huelga de maestros en el estado de Oaxaca, mayoritariamente indígena, se convirtió en una revuelta masiva cuando el Gobierno reprimió violentamente las protestas. Los ciudadanos tomaron la ciudad de Oaxaca, como habían hecho en París durante la famosa Comuna de 1871. Se impidió la entrada de la Policía. Los jóvenes protegían las barricadas, las mujeres se

hicieron con el control de las estaciones de radio y televisión y crearon un foro público para debatir sobre la sociedad, la justicia, los deseos y las posibilidades. La revuelta fue aplastada, pero la utopía del desastre ya se había realizado, ya se había puesto en marcha un modo improvisado de autogobierno colectivo. Duraría varios meses.

Imaginemos un momento en el que un desastre sea solo eso, un desastre y no una oportunidad, porque la gente ya desempeña roles sociales activos y plenos de sentido. Nunca satisfará la promesa del estado perfecto del jubileo, pero en los últimos años ha habido iniciativas que se le han acercado bastante. Los zapatistas tuvieron su carnaval revolucionario y el mundo se enamoró de ellos. Luego vendría la ardua y larga tarea de levantar la revolución en el día a día, un objetivo por el que no han dejado de trabajar. Tal vez, así, las utopías que aparecen en el desastre sean una prefiguración profética de la vida futura. Y estas no solo aparecen en pueblos remotos y tradicionales. Han surgido también en las grandes ciudades del siglo XXI, e incluso en el corazón del capital global, manifestándose brevemente a escasos metros del mismísimo Wall Street.

---

[268] Max Harris, *Carnival and Other Christian Festivals: Folk Theology and Folk Performance,* Austin, University of Texas Press, 2003, p. 119.

[269] Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barcelona, Barral Editores, 1971, p. 5. Trad. cast.: J. Forcat y C. Conroy.

[270] Hakim Bey, *TAZ. Zona temporalmente autónoma*, Madrid, Talasa, 1996. Trad. cast.: Guadalupe Sordo.

[271] William Wordsworth, *El preludio,* Barcelona, DVD Ediciones, 2003, pp. 233-235. Trad. cast.: Bel Atreidres.

[272] Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, p. 134.

[273] Gustave Courbet, en una carta a su familia, el 30 de abril de 1871: «¡París es un auténtico paraíso! Sin policía, sin extorsión, sin tonterías. Todo aquí funciona como un reloj. Es un precioso sueño. Han organizado federalmente la totalidad de los cuerpos del gobierno y ellos mismos lo gestionan», en *Letters of Gustave Courbet*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 416.

[274] George Orwell, *Homenaje a Cataluña,* Madrid, Debate, 2011. Formato electrónico. Trad. cast.: Miguel Temprano.

[275] En Mark Kurlansky, *1968: The Year That Rocked the World*, Nueva York, Random House, 2004, p. 227.

[276] Josef Koudelka, en «Invasion 68: Prague», entrevista con Melissa Harris, *Aperture,* 192, otoño de 2008, p. 22.

[277] Ariel Dorfman, *Heading South, Looking North: A Bilingual Journey*, Nueva York, Penguin Books, 2004, p. 244.

[278] Gioconda Belli, *El país bajo mi piel: Memorias de amor y de guerra*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001, p. 326.

[279] Wordsworth, *El preludio*, p. 423.

[280] Véase Peter Linebaugh, «Jubilating; Or, How the Atlantic Working Class Used the Biblical Jubilee Against Capitalism with Some Success», *Radical History Review* 50, 1991.

[281] Marco Rascón, entrevista con la autora, abril de 2007.

[282] *Ibid*.

[283] Marco Rascón, entrevista con Ralph Rugoff, revista *Frieze*, http://www.frieze.com/issue/article/the_masked_avenger/.

[284] *Ibid*.

[285] Rascón, entrevista con la autora, abril de 2007.

[286] En español en el original *(N. del T.)*.

[287] Esta frase la repite a menudo el subcomandante Marcos, por ejemplo, en una entrevista con Gabriel García Márquez y Roberto Pombo: «No es

ético que la toma del poder cubra de bondad las acciones de cualquier organización revolucionaria. No creemos eso de que el fin justifica los medios. Finalmente, nosotros pensamos que el medio es el fin. Construimos nuestro objetivo a la hora en que vamos construyendo los medios por los que vamos luchando». Disponible en https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/25/entrevista-con-gabriel-garcia-marquez/.

[288] Subcomandante Marcos, en http://www.bibliotecas.tv/chiapas/may94/28may94.html.

[289] Laura Carlsen, «An Uprising Against the Inevitable: An Americas Policy Program Special Report», http://americas.irc-online.org/am/3217/.

[290] Véase Rebecca Solnit, «Revolution of the Snails», febrero de 2006, http://www.TomDispatch.com/post/174881/.

IV

LA CIUDAD TRANSFIGURADA: DOLOR Y GLORIA DE NUEVA YORK

12

Ayuda mutua en el mercado

Olvidemos cuanto sabemos sobre el 11 de septiembre de 2001. Olvidemos Al Qaeda, la Administración de Bush, el terrorismo, el control del tráfico aéreo, olvidemos Arabia Saudí, Afganistán, el islam, la yihad, la cruzada y la geopolítica del petróleo. Dejemos de lado, por el momento, esa espiral de guerras, cambios legislativos, vulneraciones de la Carta de Derechos, cárceles, bombas y torturas desencadenada por el secuestro e impacto de dos aviones de pasajeros contra sendos edificios al sur de Manhattan, un torbellino múltiple y complejo que ha transformado el mundo. Son aspectos muy relevantes, indudablemente, y relevantes son también los aviones que se estrellaron contra el Pentágono y aquella pradera en Pensilvania. Sin embargo, tienden a llevar nuestra atención hacia las causas y las implicaciones globales del suceso, ocultando la crisis que se vivió en Nueva York vivió aquella mañana. Desde el primer momento, algunos elementos del desastre tomaron una dimensión internacional, pues el departamento de control del tráfico aéreo estadounidense canceló todos los vuelos para entrar o salir de Estados Unidos, los mercados mundiales se vieron afectados por el desalojo de Wall Street y la alarma se extendió más allá de las fronteras nacionales. El mundo entero se había detenido y observaba y analizaba, atónito, el espectáculo más visibilizado, globalmente, de la historia.

Dejemos de lado todo eso. Veamos el suceso como un desastre local, como el feroz derrumbamiento de dos colosos y la devastación consiguiente en seis hectáreas de tierra densamente pobladas, con esa nube tóxica de arquitectura pulverizada, ordenadores, amianto, metales pesados y vidas humanas que se extendió por la ciudad, la tormenta de papeles de oficina cayendo al agua o planeando hasta posarse en Brooklyn o Nueva Jersey, los ríos de refugiados que fluían en todas las direcciones, las consecuencias en el tráfico y el trabajo, las labores de rescate, la asistencia médica. Solo así podremos ver eso que los medios de comunicación, ansiosos por conectar con los centros del poder, internarse en los laberintos de la política de Oriente Medio y utilizar todo su arsenal de tópicos y clichés sobre héroes y víctimas, pasaron por alto: que la respuesta de los habitantes de la ciudad fue extraordinaria.

Cuando las torres se vinieron abajo, quienes se encontraban en la zona se vieron sumidos en la oscuridad absoluta de esa repentina nube de edificios triturados. Muchos creyeron que estaban muertos. Sin embargo, incluso tras el más inconcebible de los acontecimientos, incluso tras quedar cubiertos por los escombros e inmersos en la repentina negrura de la mañana, ver cómo esos doscientos veinte pisos, cada uno de cuatro mil metros cuadrados, se desplomaba, ser testigo de la transformación de dos aviones comerciales en bombas incendiarias e inhalar el horrible y asfixiante polvo que a mucha gente le provocaría daños permanentes, tras todo ello, decía, la mayoría de hombres y mujeres se pusieron de nuevo en pie y se organizaron para salvar a los demás.

En las torres, unas veinticinco mil personas colaboraron para evacuar ordenadamente los edificios. Eso impidió que el número de víctimas fuera mucho mayor que las dos mil seiscientas tres del total final (pudo ser mucho peor, pero mucha gente no había entrado todavía a trabajar, por la hora del impacto y porque la ciudad celebraba elecciones esa mañana: una evacuación del doble de personas habría sido más complicada). La gran

mayoría de los fallecidos fueron personas atrapadas por encima de los incendios: en la torre norte hubo más de mil trescientas víctimas a partir de la planta noventa y nueve. Los trescientos cuarenta y un bomberos que fallecieron al arriesgarse a subir por las escaleras mientras miles de personas descendían no habrían muerto de tener mejores equipos de comunicaciones. También habrían sobrevivido más trabajadores y más miembros de las fuerzas de rescate si los encargados de los edificios hubieran ordenado la evacuación inmediata en lugar de pedir que todos regresaran a sus oficinas o no salieran de la torre sur. Por supuesto, la situación no tenía precedentes y nadie podía pensar, en un primer momento, que los edificios fueran a derrumbarse.

El extremo sur de Manhattan se volvió tóxico y caótico en pocos minutos, y se hizo urgente desalojarlo. A los empleados de las torres que huían se les unieron los residentes, los trabajadores de los negocios cercanos, transeúntes, alumnos de los colegios de la zona y muchos otros. Al cabo de algunas horas, toda una espontánea armada de embarcaciones llevó a cabo una evacuación mucho mayor que la legendaria evacuación de Dunquerque en la Segunda Guerra Mundial (y si esta se realizó bajo el fuego enemigo, los barcos civiles que se dirigieron a la nube de polvo que cubría el sur de Manhattan lo hicieron sin saber si habría nuevos ataques). En la calle, los ciudadanos ayudaban a los evacuados heridos, desorientados, agotados, abandonados en las aceras, y desde el lugar del desastre se dibujaron anillos concéntricos de apoyo. Más tarde, la población improvisaría puestos de comida, cadenas de suministros y puntos de recogida para ayudar a los trabajadores de lo que ellos llamaron la Pila y el mundo entero conocería como Zona Cero. Muchos eran voluntarios, sobre todo al principio. Había especialistas: ingenieros, trabajadores de la construcción, médicos, soldadores. Se presentaron curas, pastores, rabinos, masajistas, médicos y toda clase de profesionales de los cuidados, generando una de las mayores convergencias ante el desastre de la historia.

Hubo gente que llegó sin un objetivo claro y que encontró o improvisó alguna labor útil a la que dedicarse, y muchos de ellos seguirían haciéndolo después, durante meses. Las organizaciones sin ánimo de lucro, especialmente aquellas que trabajaban con población musulmana, inmigrante o pobre, se pusieron inmediatamente manos a la obra, y trabajaron sin descanso. Otras organizaciones nacieron en ese momento. Se suspendieron temporalmente las funciones menos urgentes de la ciudad, y la gente, ansiosa por prestar ayuda, por ser de utilidad, se detuvo para contemplar, para reunirse y llorar, para debatir, darse consuelo, rezar, mirar y actuar junta. Algunas respuestas fueron extraordinarias. Otras, perfectamente inútiles: hubo grupos racistas que querían atacar a cuanto musulmán anduviera por la calle y gente pidiendo una declaración de guerra, pero fueron una minoría en esa ciudad que, de repente, había hecho un abrupto alto en el camino; un alto terrible y hondo al mismo tiempo.

Al principio, la evacuación de las torres y de las áreas cercanas se llevó a cabo con calma. Después vino la ansiedad y, tras ella, la urgencia. Cuando le preguntaron quiénes habían sido los héroes, el agente Mark DeMarco, de los servicios de emergencia, que había estado en la Zona Cero, recuerda: «Dije: "Todos los que estaban en las torres, que fueron quienes comenzaron las labores de rescate antes de que llegara la policía o los bomberos". Dije: "Ellos lo empezaron, ellos abrieron camino, se ayudaron unos a otros". Dije: "En mi opinión, los héroes fueron todos ellos". Y lo cierto es que, cuando salimos del edificio, no había pánico alguno, no había nadie corriendo».[291]

Michael Noble, un hombre grande y sosegado del Medio Oeste, alto ejecutivo en Morgan Stanley, se encontraba en la planta sesenta y seis de la torre sur en el momento en que el primer avión se estrelló contra la torre norte. Uno de sus compañeros de trabajo, que había visto venir el avión hacia ellos, y que ya había vivido el ataque de 1993 contra las torres, salió corriendo del comedor privado, gritando: «¡Otra vez!». Sin esperar órdenes,

Noble y varios de sus colegas decidieron evacuar el edificio y bajar en ascensor hasta la planta cuarenta y cuatro, antes de descubrir que los ascensores estaban cerrados y que un trabajador, empuñando un megáfono con el distintivo de Port Authority —la empresa encargada de los edificios —, estaba pidiendo que todo el mundo regresara a sus oficinas. «Y entonces empecé a bajar por las escaleras, no sé muy bien por qué. En aquel momento me parecía que lo mejor era salir del edificio, supongo. Así que fui a las escaleras, que estaban atestadas de gente. Bajaban de dos en dos, con perfecta calma; una persona por peldaño. Recuerdo pensar, mientras bajaba —frente a mí, una mujer con sobrepeso lo estaba pasando francamente mal—, recuerdo en ese momento que no teníamos servicio de emergencias en el edificio, y recuerdo pensar: "¿Qué hacemos ahora? ¿La rodeamos?". Estaba provocando un atasco, y creo que en ese momento se apartó, estaba cansada, sin aliento, y se apartó para que la gente continuara bajando, y yo también pasé».[292] En el piso diecinueve escuchó un nuevo aviso: todos los empleados debían volver a sus puestos. Sin embargo, tras calcular el tiempo que le llevaría volver y el tiempo hasta la salida, decidió seguir adelante. La mayoría de la gente que obedeció y subió en ascensor fallecería, pues poco después impactaría el segundo avión en la torre sur y el combustible, al inflamarse, convertiría el hueco de los ascensores en auténticos infiernos.

Continúa Noble: «Así que voy a la salida normal desde el vestíbulo y las indicaciones dicen que hay que utilizar la puerta giratoria, pero hay tantos escombros que resulta imposible moverla. Y me dirijo a otra puerta, una que, según los letreros, no puede utilizarse, y hay una mujer joven, y escombros, y cuando me estoy preparando para abrirla de un empujón, cae del cielo un cascote enorme, justo delante de nosotros. Creo que era una parte de la fachada del edificio, y los dos nos quedamos paralizados, pero sabemos que tenemos que salir; me acuerdo de agarrarla de la mano y decirle: "Vamos". Empujamos con todas nuestras fuerzas y salimos

corriendo del edificio, hacia el sur, hacia Liberty Street, y entonces ella se marchó en otra dirección […]. Estaba cerca del aparcamiento de una iglesia ortodoxa griega, y me dirigí hacia allí. A mi alrededor, todos los coches ardían. Aquello parecía un campo de batalla. Me acuerdo de bajar la vista, justo antes de levantarla de nuevo hacia el edificio, y vi un brazo, cortado por el codo, con un anillo de compromiso en uno de los dedos, un anillo muy parecido al mío; me impactó ver un miembro amputado, y eché un vistazo en torno a mí y había extremidades humanas por todas partes, y trozos de carne, trozos sanguinolentos y pringosos imposibles de identificar como alguna parte concreta del cuerpo. Vi cosas aquel día que ningún civil debería ver jamás […]. Así que empecé a subir la carretera, creo que era West Side Highway, y resultaba difícil no mirar hacia arriba…, y entonces miré y vi un puntito negro en el cielo que me llamó la atención, y era un hombre que acababa de saltar. Recuerdo sus brazos y sus piernas intentando aferrarse al aire y le vi caer y recuerdo pensar: “¿Cómo puedo ayudarle? ¿Cómo podría comunicarme con él antes de que fallezca?”. No sé…, es lo que pensé. Y durante los últimos quince pisos de caída le miré y traté de agarrar su mano, estar, de alguna forma, unido a él». Noble lamentaría más tarde no haber recuperado ese anillo para entregárselo al cónyuge. Los días que siguieron se dedicó a llamar por teléfono a las casas de los empleados para comprobar que estaban sanos y salvos y seguir el rastro de los desaparecidos, junto a otros directivos de la compañía. Morgan Stanley se había fusionado con la firma Dean Witter recientemente. Hasta la crisis, el personal de ambas había tenido sus diferencias y reticencias. Desde entonces, cuenta Noble, «nos recibimos con los brazos abiertos, lo único que oíamos era: cómo podemos ayudaros, cualquier cosa que necesitéis es vuestra».

A John Abruzzo, contable paralítico que trabajaba en la torre norte, piso sesenta y nueve, diez compañeros de trabajo lo llevaron en una silla de evacuación especial que se deslizaba por las escaleras, adquirida tras el

último ataque.[293] Zaheer Jaffery, que había sobrevivido a la polio en Pakistán, trabajaba en la planta sesenta y cinco. Recuerda la interminable sucesión de escaleras: «Tuvimos que detenernos en varias ocasiones porque estaban bajando a muchos heridos. Escuchabas, por ejemplo: “A la derecha, a la derecha”, y todos nos movíamos a la derecha para que pasaran. Nos pasaría tres o cuatro veces. Teníamos un ritmo y luego nos tocaba recuperarlo. Y lo increíble es que oías a la gente decir: “No, no, tú primero”. De verdad, en esa situación, veías a gente que decía a los demás: “Adelante, pase”. Era rarísimo». Por fin llegó a la planta baja. «Iba muy lento porque apenas podía caminar a esas alturas. En el vestíbulo me movía tan despacio que dos o tres personas se ofrecieron a llevarme, y yo les respondía: “No, no, puede que otros necesiten ayuda”. Y el agua me llegaba por aquí, por los tobillos, y era difícil moverse porque te deslizabas por el suelo. Tenía zapatos nuevos, no hacía más que resbalar y caerme. Supe que la situación era seria cuando vi que la gente empezaba a correr y los voluntarios gritaban: “¡Fuera del edificio antes de que se venga abajo! ¡Fuera del edificio antes de que se venga abajo!”».[294] En el documental de Jules y Gédéon Naudet sobre el 11 de Septiembre, uno de los bomberos recuerda que la gente se dirigía a ellos, al intentar subir, y les gritaba: «¿Pero qué hacéis? ¡Fuera de aquí!».[295]

John Guilfoy, joven atleta universitario, cuenta: «Me acuerdo de mirar atrás cuando empecé a correr y ver una densa nube de humo frente a mí, a unos bloques de distancia, y pensé: “No sé, todos están muertos, todos tienen que estar muertos ahí dentro”. Qué otra, no sé, venía directo hacia mí, pensé que me ahogaría. Me acuerdo de correr sin parar, de la gente gritando. Me sentía tranquilo y, como era algo más rápido que mis compañeros, bajé el ritmo para esperarles, para que nadie se quedara atrás».[296] Habla de bajar el ritmo como si fuera algo normal, como si tuviera sentido. Sin embargo, la idea generalizada es que ninguno de nosotros, en tales contextos, dejaría de correr para esperar a un compañero de trabajo, y

que tampoco lo harían los demás. Es una muestra más de la intensidad del altruismo y la solidaridad que emergen durante el desastre. Usman Farman, joven inmigrante paquistaní, también trataba de escapar de la nube cuando se cayó al suelo. Un hombre, judío jasídico, se le acercó, sostuvo en la mano el colgante que llevaba Farman, con una oración en árabe grabada en él, y después, «con un marcado acento de Brooklyn, dijo: "Hermano, permíteme: hay una nube de cristales que viene a por nosotros. Toma mi mano y salgamos de aquí". Era la última persona que habría pensado que me iba a ayudar. De no ser por él, los cristales rotos y los escombros me habrían pasado por encima».[297]

A Errol Anderson, captador del departamento de bomberos de la ciudad de Nueva York, la inmensa tormenta de polvo y cascotes le pilló en la calle. «No fui capaz de oír nada durante varios minutos. O bien estaba muerto y había llegado al otro mundo o era el único que quedaba vivo. Me puse nervioso, sentí que el pánico se apoderaba de mí, no sabía qué hacer, no podía ver nada […]. Unos cuatro o cinco minutos después, mientras aún trataba de orientarme, oí la voz de una mujer. Gemía, diciendo: "Por favor, Señor, no permitas que me muera. No permitas que me muera". Me puse tan contento al escucharla. Le dije: "No dejes de hablar, no dejes de hablar. Soy bombero. Si sigues hablando, te encontraré". Cuando por fin nos vimos, corrimos a los brazos del otro, aunque no nos conocíamos de nada».[298]

Ella se aferró a su cinturón. Minutos después, Anderson tenía a su espalda toda una cadena humana a la que condujo hasta el puente de Brooklyn antes de regresar a los escombros. El puente se convirtió en una salida peatonal, y durante horas y horas hubo un río de gente cruzando al otro lado. Los neoyorquinos ya estaban acostumbrados a recorrer la ciudad a pie y a mezclarse con extraños, a sentirse como en casa en los espacios públicos. Resulta difícil imaginar esa capacidad de adaptación y ese sentido pragmático, comunitario, en los habitantes de otras ciudades más

suburbanas, más privatizadas. La auténtica urbanidad es también un conjunto de habilidades para la supervivencia en contextos de crisis. En otras ciudades, una evacuación a pie a tal escala sería casi inimaginable: quién podría pensar que el cuerpo humano, cuya fragilidad se había hecho evidente durante el ataque, sería capaz de recorrer por sí solo los kilómetros que le separaban de la seguridad y el hogar.

Adam Mayblum, de treinta y cinco años, escapó junto a varios compañeros de trabajo en una firma financiera de la planta ochenta y siete de la torre norte, escasos pisos por debajo del lugar en que impactó el avión. Escribió su testimonio en internet, y tendría bastante difusión. Relata cómo bajaban por las escaleras mientras todo se desmoronaba a su alrededor: «No se veía nada. Recomendé que cada uno pusiera la mano en el hombro de la persona que tuviera delante, y que gritara si se encontraba con un obstáculo, para que los demás pudieran evitarlo. Lo hicieron y funcionó a la perfección». Más tarde, añadiría: «No consiguieron aterrorizarnos. Mantuvimos la calma. Si quieres acabar con nosotros, déjanos solos, déjanos a nuestro aire y nosotros nos ocupamos. Si quieres hacernos más fuertes, atácanos, y nos uniremos. Ese es, al final, el fracaso del terrorismo contra Estados Unidos. En el mismo momento en que secuestraron el primer avión, la democracia había ganado».[299] María Georgiana López Zambrano, que había nacido en Colombia y perdido la vista tras emigrar a Estados Unidos, vendía periódicos en el 90 de Church Street. Tenía casi sesenta años en el momento de la catástrofe. Empezó a temblar mientras escuchaba el estruendo y los ruidos de la gente angustiada. No entendía aún lo que había ocurrido cuando dos mujeres, desconocidas entre sí y que tampoco la conocían a ella, la tomaron del brazo y se la llevaron hacia el norte, hasta ponerla a salvo en el Greenwich Village. Una vivía en Nueva Jersey, la otra, en Connecticut y, pese a las ganas de volver a casa, no se decidieron a abandonar a Zambrano. «Dicen: "No, no voy a dejar que te quedes sola. Nos quedamos aquí juntas. Te ayudamos"». Al final, otra

mujer de Queens la reconoció. Se unió a ellas y llevó a Zambrano hasta la puerta de su casa, a pie y en taxi, y las otras dos mujeres se marcharon con sus familias.[300]

Stanley Trojanowski, bombero, luchaba por apagar el fuego en los coches: el combustible del avión había provocado que salieran volando infinidad de papeles en llamas de las torres y estos provocaron incendios en numerosos vehículos. «Un par de chavales, adolescentes, quizá, o algo mayores, intentaron ayudarme a sacar la manguera de entre los escombros para llevar agua hasta el fuego. Chavales normales y corrientes. Había un montón de policías sentados, hipnotizados, entre los cascotes. Pero no logré que me hicieran caso».[301] Aquel día hubo muchos policías y muchas mujeres y muchos bomberos aguerridos. El coraje, en realidad, se extendió entre la multitud. Joe Blozis, investigador en el Departamento de Policía, cuenta: «Algo que tampoco olvidaré jamás es que los civiles, la gente que había en las aceras y en el asfalto, se pusieron a dirigir el tráfico para que pudiéramos pasar. No solo nosotros, todos los vehículos de emergencias. Ristras de gente, filas enteras ordenadas para detener a otros transeúntes y despejar las entradas, franqueándole el paso a los coches, a las ambulancias, a los camiones de bomberos. De no ser por ellos, habría sido imposible entrar ahí».[302] Ralph Blasi, director de una empresa de seguridad privada, dijo: «Los agentes de seguridad privada tienen toda mi admiración. Tipos que no ganan más de veinticinco mil dólares al año. Antes del 11 de Septiembre solíamos preguntarles a nuestros empleados qué harían si explotara una bomba y se encontraran delante de unos cuantos cadáveres. La respuesta más habitual era que saldrían corriendo. Pero el 11 de Septiembre había sesenta guardias conmigo y no vi correr a ninguno de ellos».[303] Cuando las torres se vinieron abajo, los propietarios y los empleados de los pequeños negocios de los alrededores abrieron sus puertas para dejar entrar a la gente, para que pudiera respirar aire limpio.

Ada Rosario-Dolch era la directora del Leadership Highschool, el instituto de secundaria a una manzana de distancia de la Zona Cero. Aquella mañana estaba preocupada por su hermana, que trabajaba en las torres, pero cuenta: «Puedo decir, honestamente, que uno de los primeros milagros es que no volví a pensar en ella en todo el día. Trabajaba en Cantor Fitzgerald, murió en el World Trade Center ese día, pero en aquel momento mi cabeza solo estaba con los chicos y las chicas». La afirmación resulta insólita: que tu hermana muera y que te parezca un milagro no pensar en ella hasta mucho después. Rosario-Dolch continúa: «Había dos chicas en silla de ruedas […]. Encargué a los operarios del ascensor que subieran a buscarlas, porque sabía exactamente dónde se encontraban. Cuando las bajaron, me dirigí a ellos: "Llevadlas a Battery Park. Nos vemos en la esquina". Después le pedí al vicedirector que comenzara la evacuación desde la planta catorce, piso a piso. Quería que todos salieran del instituto, mantenimiento, cocina, todos. Se comportaron de manera extraordinaria, todos ellos. Nadie entró en pánico […]. Cuando nos aseguramos de que todos habían salido, nos dirigimos a Battery Park […]. Sabíamos que el problema estaba al norte. Teníamos que ir al sur. Los dos jefes de seguridad del American Stock Exchange comprobaron que la calle estaba despejada, para que los niños, al salir, pudieran caminar libremente hacia Battery Park. Yo me aposté junto a la salida y a cada niño que salía, le decía: "Os agarráis de las manos. Como si estuvierais en infantil. Encontráis a un compañero. No os quedáis solos. Hoy es el día de hacer nuevos amigos"».[304] La evacuación del instituto se llevó a cabo con éxito. En muchos casos, los maestros se llevaron a los alumnos a sus casas o los evacuaron con ellos en los barcos que se dirigían a Nueva Jersey y Staten Island. Los padres se asustaron al no poder localizarlos, pero todos los estudiantes terminaron aquella jornada sanos y salvos (salvo por la inhalación de aire tóxico).

Hubo mucha gente atrapada entre la desolación y el agua, y los barcos evacuaron a cientos de miles de personas. Los cálculos más bajos hablan de

trescientos mil evacuados. Los capitanes de los transbordadores que divisaron el humo o contemplaron el desplome de las torres dieron la vuelta para devolver a los pasajeros a tierra firme y hacer, a continuación, un viaje tras otro, llevándose de la isla a cuantos podían subir a bordo. La tripulación de un histórico barco de bomberos escuchó la llamada de la Guardia Costera a todas las embarcaciones disponibles y subió a ciento cincuenta personas, el doble de lo habitual. Respondieron a esa llamada embarcaciones de todo tipo: cruceros, barcos de recreo, taxis acuáticos, veleros, buques cisterna municipales, transbordadores, yates, remolcadores. Otros colaboraron en las labores de rescate sin que nadie se lo pidiera. Peter Moog, policía de cuarenta y un años, recuerda: «Veo que una de nuestras barcas se detiene a mi vera y veo que en ella está Keith Duvall, un agente que conozco. Me dice: "Agarra el mazo. Vamos a llevarnos uno de aquellos yates". Había unas mil personas allí, esperando para salir de la isla. Keith y yo nos subimos a un barco. Le digo: "Los ricos siempre dejan las llaves dentro". Al final las encontramos y Keith consiguió arrancarlo. Era un barco enorme. Creo que hizo unos diez viajes a Jersey y vuelta, con alrededor de cien personas por trayecto».[305]

Fueron muchas las embarcaciones que llegaron hasta la orilla, donde no había muelles a su altura: la gente tenía que saltar o trepar para subir a bordo. Un bombero de una de las barcas de la ciudad recuerda: «La gente se tiraba al barco. Nosotros intentábamos atraparlos, echarles una mano. Llegaban madres y niñeras con bebés en brazos y nos los lanzaban. Hubo un momento en que teníamos cuatro o cinco, envueltos en mantas, acostados en las literas, abajo, en las dependencias de la tripulación. Los dejé a los cuatro en una de las literas, como pequeños cacahuetes en fila india».[306] Después, ayudaron a que las madres y las niñeras subieran al barco, sacaron a un hombre que había saltado y había calculado mal y había aterrizado en el agua, y que subió junto a otra mujer que se había caído y no tenía fuerzas para salir por sí sola. Un obrero metalúrgico, que subió a uno

de los ferris para ayudar, cuenta: «Allí cada uno hizo lo que había que hacer. No había que decirle a nadie "Haz esto o haz lo otro". Los mecánicos que se ocupan de reparar los barcos se subieron para ayudar a la tripulación». Y de su propia experiencia, recuerda: «Solo me dio tiempo a actuar. No me dio tiempo a reaccionar».[307]

Ellen Meyers, fundadora de la Teachers Network, estaba saliendo del metro en Canal Street cuando vio cómo se estrellaba el primer avión. Fue una de las primeras personas en dirigirse al sur cuando miles de personas corrían hacia el norte, pues su madre, de ochenta años, vivía en Battery Park City. Al encontrarse con un viejo amigo, Jim, decidieron continuar juntos. Encontraron a la madre y se metieron en el cuarto de las lavadoras con cincuenta personas más al escuchar el derrumbamiento de la segunda torre. Meyers se acuerda de que su madre dijo: «"Puede que ahora tengamos vistas al río". No pude contener la risa. Y entonces Jim dice: "No llevo veinte años con VIH para morirme ahora", y ya no pude parar. Él se reía también. Estábamos riéndonos histéricamente y lo único que podía pensar era: "No hay otras dos personas en el mundo con las que prefiriera estar ahora mismo". Eso es lo que pensé. Me dije: "Vale, hasta aquí hemos llegado. Pero qué contenta estoy de que sea con Jim y con mamá". Soy una persona a la que le gusta la compañía, y creo que quiero tener compañía hasta en la muerte, en ese momento, me refiero. Me dije: "Pues ya está, esto es, y si tengo que irme, que sea con ellos". Está bien. Está bien». Jim y ella sobrevivieron sin un rasguño, ayudaron a su madre a embarcar en uno de los botes, subieron ellos en otro y, en cuanto llegaron al puerto, regresaron para echar una mano a los demás.[308]

Marcia Goffin, una alta ejecutiva en una firma de abogados cerca de las torres, de cincuenta años, forjó una serie de vínculos emocionales mientras recorría el escenario de la catástrofe. Salió corriendo del edificio de la mano de su asistente, Anne, y se unió al corro de gente que trataba de proteger a un hombre que sangraba en el suelo del tropel de corredores, hasta que un

policía les relevó y les dijo, a todos: «Marchaos de aquí». No vio que pisotearan a nadie: «A mi parecer, la gente se movía de manera bastante ordenada. No paraba de llegar más y más gente». En el metro, consoló a un hombre aturdido que no dejaba de temblar, le puso la mano en el hombro y se aseguró de que era capaz de seguir adelante. Él le contó: «Acabo de bajar ochenta pisos, y estoy vivo». Esa actuación podría atribuirse a su predisposición natural a cuidar de los demás, pero en realidad, aquella mañana apocalíptica, todo el mundo se comportó del mismo modo. Se subió al metro antes de que lo cerraran y sintió una profunda conexión con el resto de la gente en el vagón, pese a que no volvería a ver ninguno de ellos. Después se subió a un autobús y se sentó junto a una mujer afroamericana, cuyas manos no soltaría en casi todo el trayecto, y cuando les echaron del autobús, junto al resto de pasajeros —el vehículo debía regresar a la zona de la catástrofe, suponía ella, para evacuar a más gente—, se llevó a la mujer a su apartamento en el Upper East Side para que descansara y recuperase el ánimo y encontrara la manera de continuar hacia el norte, hacia su casa. La desconocida se marcharía varias horas después.[309] Tales vínculos emocionales, profundos y fugaces, fueron habituales en este desastre, y lo son en muchos otros. Pero también hubo excepciones: en los meses que siguieron, algunas amistades e incluso algunos matrimonios se desharían entre las ruinas de los rascacielos.

Astra Taylor, originaria del estado de Georgia, tenía entonces poco más de veinte años y trabajaba en una editorial progresista en el distrito de TriBeCa. Junto a cientos de personas, salió a la calle para contemplar el extraordinario espectáculo que tenía lugar a pocas manzanas de allí. «Todos intentábamos entender qué estaba pasando. ¿Qué era aquello? ¿Debíamos marcharnos a casa? ¿Qué teníamos que hacer? Había gente llorando, personas que, sentí entonces, eran de esas que poseen una capacidad especial para la empatía, para empatizar de verdad. Estábamos en mitad de la calle, viendo el torrente de gente que corría hacia el norte, viendo cómo

todos huían, sin detenerse, cubiertos de polvo. Y los que estábamos mirando nos sentíamos extrañamente aislados». Su hermano de dieciséis años estaba con ella, y caminaron hacia el Village, donde se tomaron una cerveza. Había mucha gente bebiendo cerveza, aguardando para descubrir si la vida iba a continuar, qué había ocurrido y qué podían y debían hacer a continuación. Los hermanos Taylor se unieron a los miles de personas que llenaban Delancey Street, donde la Policía impedía el paso hacia el puente de Williamsburg porque creía que podría ser objetivo de nuevos ataques; nadie podía asegurar que la ofensiva contra Nueva York hubiera terminado. Al final abrieron el puente y este se convirtió, como el de Brooklyn poco antes, en una avenida peatonal hacia lugares más seguros.

«Pasaríamos allí, apiñados, unas dos horas, esperando para cruzar el río. Teníamos mucho calor. Es en ese momento cuando sientes nuestra fragilidad, nuestra pequeñez. Éramos un montón de seres humanos pequeños y débiles, pegados unos contra otros, y solo queríamos pasar al otro lado. Al final nos permitieron el paso por el puente de Williamsburg y en el otro extremo nos esperaban los jasídicos [miembros de una rama judía ultratradicional que tiene su centro en Brooklyn]. Nos dieron botellas de agua. En la calle, la sensación era de comunidad, de calma. El 11 de Septiembre reinaba en las calles una sensación de tranquilidad, de confiar en la gente que te rodeaba. Te impresionaba la inteligencia con que esa gente manejaba la situación. Había camaradería, no había histeria ni pánico, sentías que todos estábamos unidos. Obviamente, es lo mismo que sucedió en las torres, el heroísmo de las torres. Pero, de repente, al volver al apartamento, te sentías solo y aislado y lo que veías en las noticias resultaba tan histérico […], tan absurdo y tan dramático, y no dejaban de mostrar la misma imagen una y otra vez, el avión estrellándose contra la torre, el desplome. Por televisión, la experiencia era completamente distinta a la que se vivió en la calle».

«En la calle me sentía conectada a la gente, impresionada por ellos. También sentía que la realidad no era lo que yo creía que era, que me quedaba mucho por aprender. Quién habría dicho que la gente haría eso, que cometería ese acto de terrorismo, pero, también, quién habría dicho que se puede confiar en los demás, que la gente que ves por la calle iba a ayudarte, que tú les ayudarías a ellos. El trabajo —odio el trabajo— siempre está en medio, constantemente: llegamos tarde al trabajo, tenemos trabajo, volvemos del trabajo. En los días siguientes no fuimos a trabajar y teníamos tiempo para hablar con la gente, para hablar con la familia». Gran parte de la familia de Taylor estaba cerca de ella: dos de sus tres hermanos más pequeños se quedaban en su casa en Brooklyn. Su hermana, en silla de ruedas, tampoco sintió miedo por los ataques. Lo que le aterrorizaba era que sus padres la obligaran a volver a casa y tener que despedirse de la recién hallada libertad. No lo hicieron, y los hermanos Taylor, que hasta ese momento no habían tenido mucha relación con los vecinos, montaron en casa una exposición para el vecindario. Según Taylor, aquella semana Brooklyn se convirtió en un paraíso anarquista, un carnaval sombrío: «Nadie fue a trabajar y todos nos relacionábamos con los demás».[310]

---

[291] El testimonio de Mark DeMarco (27 de noviembre de 2001) se encuentra en la Columbia University Oral History Research Office Collection (a partir de aquí, CUOHROC), p. 19.

[292] Michael Noble, entrevista con la autora, abril de 2007.

[293] En Mitchell Fink y Lois Mathias, *Never Forget: An Oral History of September 11, 2001*, Nueva York, Regan Books, 2002, pp. 166-167.

[294] El testimonio de Zaheer Jaffery (14 de noviembre de 2001, 4 de diciembre de 2002 y 24 de junio de 2005) se encuentra en CUOHROC, pp. 17 y 19.

[295] Uno de los bomberos del documental de Jules y Gédéon Naudet sobre el 11 de Septiembre, minuto 28.

[296] El testimonio de John Guilfoy (13 de noviembre de 2001 y 10 de mayo de 2003) se encuentra en CUOHROC, pp. 17-18.

[297] Usman Farman, en Jee Kim *et al*. (eds.), *Another World Is Possible: Conversations in a Time of Terror*, 2ª ed., Chicago, Subway and Elevated Press, 2002, p. 12.

[298] Errol Anderson, en Fink y Mathias, *Never Forget*, p. 119.

[299] Adam Mayblum, citado en http://www.snopes.com/rumors/mayblum.asp (consultado en 2008) y en otras páginas web.

[300] El testimonio de María Zambrano (14 de noviembre de 2001 y 28 de octubre de 2003) se encuentra en CUOHROC, p. 23.

[301] Stanley Trojanowski, en Fink y Mathias, *Never Forget*, p. 179.

[302] Joe Blozis, en *ibid*., p. 200.

[303] Ralph Blasi, en *ibid*., p. 57.

[304] Ada Rosario-Dolch, en *ibid.*, p. 38.

[305] Peter Moog, en *ibid.*, p. 80.

[306] En Mike Magee (ed.), *All Available Boats: The Evacuation of Manhattan Island on September 11, 2001*, Bronxville, Nueva York, Spencer Books, 2002, p. 40.

[307] *Ibid.,* p. 54.

[308] El testimonio de Ellen Meyers (4 de noviembre de 2001 y 16 de marzo de 2003), se encuentra en CUOHROC, p. 17.

[309] El testimonio de Marcia Goffin (10 de diciembre de 2001) se encuentra en CUOHROC, pp. 12, 13 y 16.

[310] Entrevista con la autora, San Francisco, marzo de 2007.

13

La necesidad de ayudar

En aquellas primeras horas después de que los dos aviones se estrellaran contra las torres del World Trade Center, miríadas de individuos se desplazaron en dirección opuesta al peligro, como partículas impulsadas por una fuerza centrífuga. La evacuación supuso el traslado de alrededor de un millón de personas. Al mismo tiempo, sin embargo, comenzaba un movimiento de convergencia hacia la zona afectada que no hizo sino aumentar durante todo el día y la semana siguiente, el de decenas de miles de profesionales cualificados—de médicos a obreros metalúrgicos, entre infinitas categorías más— deseosos de colaborar. Muchos se quedarían allí, en las monstruosas montañas de escombros, para ocuparse de las labores esenciales en el largo proceso de limpieza, para buscar a las víctimas o para atender a quienes lo hacían. El deseo de ayudar fue, para mucha gente, apabullante, inapelable, gracias en parte a la percepción de que los ataques no eran solo contra la ciudad, sino contra el país entero, y a la exhaustiva cobertura mediática que retransmitió cada detalle. Llegaron voluntarios de toda la nación y de Canadá, y los donativos y las muestras de solidaridad se reprodujeron por todo el planeta. «Nous sommes tous Americaines» —«Todos somos estadounidenses»— fue el titular con que abrió *Le Monde*, uno de los principales periódicos de Francia.

El fenómeno de la convergencia ya lo había identificado Charles Fritz en 1957, cuando escribió: «El movimiento en dirección al desastre suele ser cuantitativa y cualitativamente más significativo que la huida o la evacuación del área destruida. Lo habitual en la mayoría de las catástrofes domésticas es que al cabo de algunos minutos miles de personas empiecen a converger hacia la zona afectada, hacia los puestos de primeros auxilios, los hospitales y los centros de comunicaciones instalados en los alrededores. Casi inmediatamente, llegan toneladas de materiales y provisiones de alimentos, ropa, camas y multitud de equipamiento no solicitado»[311] Fritz señalaría la enorme variedad de actores convergentes, desde voluntarios, cualificados o no, hasta simples curiosos u oportunistas. En Nueva York, en esta última categoría, encontramos a vendedores de suvenires y a cienciólogos proselitistas.

A ese movimiento centrípeto se unieron pronto las familias, especialmente las de aquellos que trabajaban en las torres, muchos de las cuales procedían de las afueras. La ciudad no tardaría en verse empapelada por los anuncios de desaparecidos, colocados con la esperanza de encontrar supervivientes entre los escombros, o en los hospitales, de que los desaparecidos estuvieran vivos (los trabajadores indocumentados desaparecieron con mucha menos ceremonia: sus familias estaban lejos o tenían demasiado miedo como para buscarlos públicamente). Las fotografías solían mostrar momentos alegres, festivos, vacacionales, imágenes incongruentemente felices en días de tanta incertidumbre. Parejas, padres, hijos y muchos otros recorrían la zona desconsolados, preguntando a todo el mundo si habían visto a la persona de la fotografía, pidiendo listas de nombres en los hospitales, atestando el Bajo Manhattan. Se volvieron parte de esa comunidad a cuyo servicio los voluntarios pusieron su amabilidad y su capacidad para tratar con la burocracia, proporcionando alimentos y asistencia de toda clase. También en los hospitales creció el

deseo de ocuparse de los heridos mientras los equipos médicos de toda la ciudad aguardaban, en vano.

Temma Kaplan, historiadora en la Universidad Rutgers, participante en el movimiento por los derechos civiles durante el Verano de la Libertad de 1964, recuerda: «Todos querían actuar. Regresé a mi bloque y vi a algunos vecinos en la esquina, recaudando dinero; no sabíamos [para] qué, pero decían que la gente necesitaría cosas, así que se organizaron inmediatamente».[312] En unas pocas horas habían reunido cerca de dieciséis mil dólares. Ella no volvería a casa, se quedaría en la calle con un grupo de personas que no tenían intención de separarse. «Por la tarde, Amsterdam Avenue se había convertido en un río. No dejaba de subir gente cubierta de polvo, por Amsterdam, Broadway y Columbus. Era como si trataran de alejarse del World Trade Center todo lo posible, avanzar siempre hacia el norte. El calor nos acompañó todo el día, un calor de verano, pero la gente estaba de duelo, la gente estaba conmocionada. La tarde transcurrió como una secuencia de diversos grupos de personas que trataban, sucesivamente, de darse consuelo, de hallar información acerca de los desaparecidos, de encontrar una tarea en la que pudieran desempeñarse. Las noticias corrían a toda velocidad: alguien en la calle decía que los operarios de la Zona Cero necesitaban botas y máscaras e inmediatamente aparecían listas con todas las cosas que se precisaban, y dónde, en qué iglesia, las recogían. Hubo una solicitud de pastillas para la tos. Los operarios se estaban ahogando por culpa del humo. En la farmacia no quedó ni una caja. La gente salía a buscar cosas por la ciudad como si fueran en pos de un tesoro».[313]

Terminaba Kaplan: «El 11 de Septiembre fue el momento de comprobar que la comunidad seguía viva, que la gente aún creía en cosas buenas, que podíamos salir adelante, que había un futuro. Sentía que todo el mundo iba hacia los demás y se apoyaba en ellos para darse fuerzas, y era una experiencia a la vez terrible y maravillosa. Sentí esa noción de colectividad

que a lo largo de mi vida he experimentado en contadas ocasiones y siempre en los contextos de mayor horror. Tras el 11-S pude percibir durante unos días, un tiempo muy breve, la "comunidad amada" de la que hablábamos en el Movimiento por los Derechos Civiles».[314] A la noche siguiente, Kaplan se dirigió hacia el centro con botellas de agua para los operarios, agradecida de poder ayudar. Los equipos de rescate, los soldadores y muchos otros profesionales tenían tareas urgentes y específicas, pero la mayoría de los neoyorquinos recorrían la ciudad recaudando dinero, colocando flores frente a los parques de bomberos, donando lo que podían, hablando y realizando pequeños gestos de atención, de solidaridad y de generosidad hacia los demás, visto que no podían ofrecer su ayuda a los trabajadores en el epicentro del desastre. Igual que en Halifax, la generosidad rebasó los límites de la ayuda mutua: la más urgente de las necesidades fue el propio altruismo.

En su libro sobre altruismo y democracia, *The Samaritan's Dilemma* [El dilema del samaritano], Deborah Stones escribe: «De la voz de los altruistas emerge una asombrosa paradoja: la mayoría de la gente no experimenta el altruismo como una forma de sacrificio. Lo experimenta como una avenida de doble sentido, como una forma de reciprocidad, dar y recibir al mismo tiempo. Al ayudar a los demás, sienten el vínculo que les une a ellos. El acto de dar les hace sentirse parte de algo más grande que ellos mismos. Ayudar a otros les hace sentirse necesarios y valiosos, ver que su tiempo en este mundo es provechoso. Ayudar a los demás les otorga un propósito vital».[315] En el desastre, la diferencia estriba en la cantidad de gente que se vuelve altruista y en la urgencia de esa necesidad. Las calles de Nueva York estaban plagadas de gente desesperada por encontrar algo que dar, algo que hacer, alguien a quien ayudar, una forma de relevancia. En cierto sentido, estaban cuidando de sí mismos. Una sociedad donde esta fuera la rutina, donde la generosidad acabara con todo rastro de sufrimiento y pobreza, sería el paraíso.

Ilene Sameth, que trabajaba en una sinagoga LGTB del West Village, puso rumbo al sur para ofrecerse voluntaria. Empezó por colocar flores frescas alrededor del altar de una capilla y ocuparse de que las velas estuvieran siempre encendidas y acabó trabajando en un puesto que preparaba comida para los operarios de la zona destruida. «Me fui de allí sintiendo que había hecho algo extraordinariamente importante, aunque no fuera más que alimentar a la gente y darles algún tipo de consuelo. Sentía que era testigo de algo que muy pocos habían visto, aunque lo cierto es que en ese momento casi nadie había visto aún lo ocurrido. Me permitió seguir adelante, me dio…, hice algo, y eso me permitió recuperar un poco de control. Aquel sábado, mi compañera, Amy, y yo nos fuimos a Jersey y compramos cien sudaderas y veinticinco pares de botas de trabajo, y lo metimos todo en el coche y volvimos a la ciudad». Terminaba Sameth: «La gente salía de los escombros mientras desempaquetábamos: habían oído que traíamos lo que precisaban, venían con las botas completamente gastadas, rotas, fundidas por el calor, y se las quitaban y se ponían las nuevas y se llevaban una sudadera. Era emocionante sentir que estábamos haciendo algo».[316]

En la convergencia se encontraron restaurantes, cocineros y voluntarios que acabaron encargándose de la comida varios días o varios meses, todos en cocinas improvisadas y comedores populares; entrenadores y terapeutas convergieron para dar su apoyo; pastores, rabinos y sacerdotes ofrecieron también sus servicios; un grupo de repartidores en bicicleta se convirtieron en responsables de la logística y mensajería.[317] La mayoría de la gente fue incapaz de encontrar una tarea tan directa. Un joven bloguero asiático-americano, cuyo nombre, Edward J. Song, resultaba ciertamente apropiado, reunió a cantantes de la Universidad de Nueva York y recorrió con ellos la ciudad, cantando «Amazing Grace» y «America the Beautiful».[318] Un grupo de estudiantes de música del Oakwood College de Huntsville, Alabama, empezó a tocar cuando les comunicaron que no podían acceder a

la Zona Cero para trabajar de voluntarios. Mucha gente trató de franquear la seguridad del Trade Center por todos los medios, impulsados por la urgencia de ayudar. Necesitaban contribuir, de forma que cualquier tarea, la más agotadora o la más insignificante, les parecía satisfactoria, les parecía a la altura de sus necesidades y de las necesidades de los demás. Un voluntario despierto en mitad de la noche ayudó a una desconocida a transportar un carrito lleno de comida hasta la Zona Cero.[319] Pasaron junto a otra mujer, sola en la noche, que fabricaba rudimentarias máscaras con retazos de sábanas, para que los operarios se protegieran del polvo y el humo que aún envolvía la zona. Los tres habían encontrado su lugar. Mientras tanto, por miedo a actos violentos y por deseo de orden, las autoridades —las múltiples que había, absolutamente desorganizadas al principio— intentaron sacar a toda persona no autorizada de un perímetro que no dejaba de reducirse. Fueron muchos los que entraron sin permiso y demostraron ser útiles. Se quedaron días, semanas o meses: obtuvieron reconocimiento oficial, se les autorizó el paso o se les contrató para desempeñar alguna función. En el lugar en que habían estado las dos torres emergió, brevemente, una comunidad. Y no fue la única: aparecieron comunidades por toda la ciudad.

Emira Habiby Brown, cristiana, nacida en Palestina y criada en El Cairo, dirigía el Centro de Apoyo Familiar Árabe-Estadounidense de Brooklyn y se encontraba trabajando, junto al resto del equipo, la mañana del 11 de Septiembre. Su horror fue doble: por la atrocidad que acababa de suceder y por las terribles consecuencias que se cernían sobre sus comunidades. Se apresuraron a quitar el cartel de la puerta y empezaron a recibir llamadas amenazantes. Cuatro miembros del equipo dimitieron, cuenta Browne: «En ese momento, nos dimos cuenta de que la gente estaba muy asustada, de que nadie quería salir de casa, que las mujeres no querían pasear por la calle, que los niños no iban a la escuela, que la comunidad estaba aterrorizada. En primer lugar, se encontraban traumatizados por lo que

acababa de ocurrir, como el resto de los neoyorquinos y de los estadounidenses, habían sufrido un impacto emocional atroz». Y sentían miedo, por ellos mismos y por sus familias. «Entonces pedimos ayuda por internet. Solicitábamos voluntarios dispuestos a acompañar a los niños a la escuela, a salir a la calle con las mujeres. Y nos vimos desbordados. La respuesta, me refiero, resultó increíble. Teníamos unas mil doscientas personas. Tuvimos que parar porque no sabíamos qué hacer con tanta gente con ganas de colaborar. Fue maravilloso. Hermoso. Jamás he visto nada igual».[320]

No habían pasado siquiera dos días cuando otros empezaron a organizarse contra la guerra que, temían —y estaban en lo cierto—, no tardaría en llegar. Uno de aquellos organizadores me escribió: «Aquí en Nueva York no veíamos al resto del mundo ni a nadie como nuestro enemigo, y esa misma noción de solidaridad y ayuda mutua dentro de la ciudad se extendió y fue por lo que intentamos evitar la guerra, evitar nuevas muertes en cualquier país».[321] En los años que siguieron, los neoyorquinos alzaron sus voces contra las guerras de Afganistán e Irak, y su clamor resonó como pocos por todo el mundo. Se trataba de una cuestión de política internacional y, en ocasiones, de planteamientos sobre la legitimidad de la guerra y la violencia, pero era también una expresión de empatía hacia los civiles que iban a llevarse la peor parte en el otro extremo del planeta. Así, mientras algunos cuidaban de la gente que tenían cerca, otros, desde las extraordinarias turbulencias que agitaban Nueva York, trataron de hacer partícipe al mundo entero.

El foro

Las respuestas más comunes al desastre fueron el deseo de ayudar y el dolor por la pérdida de tantas vidas, pero hubo quienes vieron los ataques no como crímenes, sino como actos de guerra, y exigieron represalias contra Al

Qaeda, la mayoría, pero también contra Afganistán u otros lugares de Oriente Medio. Aquellos que creían en culpas colectivas deseaban vengarse del islam o de los musulmanes o de los inmigrantes árabes en Estados Unidos. Aunque constituían una minoría, eran suficientes para infundir temor o desaliento a todo aquel que procediera de Oriente Medio o tuviera aspecto de hacerlo. La reflexión sobre los ataques y sus consecuencias pronto se convirtió en un proceso comunitario. Durante ese largo paréntesis en el que toda la ciudad parecía haber salido a la calle y únicamente podías acceder al sur de la Catorce si tenías un carné de residente con fotografía identificativa, Union Square, la plaza inmediatamente anterior a esa frontera, se convirtió en el gran foro público de la ciudad. Fue, durante tres semanas, muestra de lo mejor que una ciudad lleva en sí, el lugar en el que los desconocidos se reúnen, debaten, discuten, el lugar en que participan de su vida pública, de la vida pública de todo el país. Fue el lugar en que la gente se hizo ciudadana, algo poco habitual en nuestra época. Contaba el filósofo Marshall Berman, cuya vida entera había transcurrido en esas calles: «Muchos de los magníficos enclaves históricos [de Nueva York] volvieron a nacer. Mi favorito fue Union Square, que se convirtió, de la noche a la mañana, en esa ágora pujante que cuentan que fue hace un siglo».[322]

Fue, en buena medida, algo espontáneo, una reunión casual al aire libre, en el espacio más al sur de Manhattan al que en aquellos primeros días se podía acceder. Sin embargo, hubo un grupo de jóvenes que se preocupó de avivarlo. El foro no surgió de ellos, ni ellos lo controlaron, pero lo cuidaron, como jardineros, quitando las malas hierbas del conflicto y de los medios de comunicación, animando a que creciera la expresión, ofreciendo herramientas y apoyo. La figura central de tal actividad fue Jordan Schuster, un organizador de *raves* procedente de la bahía de San Francisco que asistía a clases en la Universidad de Nueva York, vivía en una residencia frente a la plaza y le interesaban las posibilidades sociales que surgían de los

encuentros que organizaba. Cuando me reuní con él, seis años después, seguía siendo un joven feliz e intenso, de habla veloz. En el momento en que los aviones se estrellaron contra las torres, solo tenía diecinueve años. Su compañero de habitación, *drag queen*, le despertó llorando, y se quedaron unos minutos viendo la televisión. Después salió, como tantos miles, a recorrer hospitales, buscando una oportunidad para ser de ayuda, apuntando su nombre en las interminables listas de voluntarios. Al regresar, dirigió sus energías a la plaza que tenía delante de casa, Union Square. Puso al servicio de ese lugar toda su capacidad para revitalizar eventos sociales.

De la muchedumbre, Schuster recuerda: «Era la primera vez que veía así la ciudad de Nueva York, que veía que la gente no tenía muy claro a dónde ir. Nadie sabía a dónde se dirigía. Caminaban sin un objetivo claro […], deambulando. Era un momento inquietante. Yo estaba allí, en Union Square, y llamé a unos amigos; estaba con otras cinco personas que conocía, gente de las *raves* que me ayudaban, buena gente, de confianza, y pensaba: "Vale, no podemos ir de voluntarios porque no hay sitio suficiente y ya no saben qué hacer con tanta gente y no tienen la estructura para ocuparse de todos los que quieren ayudar, y no saben qué hacer. Pero tampoco nos podemos quedar sentados sin hacer nada. Yo no soporto la televisión, no me voy a ir a casa a verla. Hay que encontrar algo que hacer. A lo mejor la gente se anima y se nos une, o algo"».

Se acordó del «edredón del sida», una iniciativa que había comenzado en San Francisco para convertirse en un enorme proyecto internacional, una plaza inmensa que homenajeaba a cada una de las víctimas de la enfermedad en un mosaico que cubría varias hectáreas. Pensó que la obra de arte colectiva apropiada para el momento era un mural. Les pidió a varios miembros del equipo que recorrieran las farmacias y las tiendas de material de oficina de los alrededores. Volvieron con grandes rollos de papel, que pegaron por toda la plaza, y montañas de rotuladores para que la gente escribiera en ellos. Y la gente empezó a escribir, a sacar su miedo, su

dolor, sus dudas, sus mensajes a las víctimas, a expresar cuanto querían expresar. Se les acabaron los paneles y fueron a por más: «Y al final del día, habíamos llenado media plaza». De aquellos muros cubiertos de palabras surgieron conversaciones y, conforme se hacía de noche, la gente trajo velas para ver los papeles, para verse unos a otros. Aquellos racimos de velas se convirtieron en uno de los símbolos de esa otra cara del 11-S, la del homenaje y la conmemoración. La plaza se llenó de ramos de flores, velas, banderas y ofrendas de todo tipo. Schuster recuerda que otra de las enseñas del lugar era el palo de turno de palabra, que un trabajador social llamado James había propuesto para moderar los acalorados debates que surgieran. «Al final, esos mismos palos se convirtieron en una obra de arte, la gente dibujaba en ellos, había pequeñas zonas de conversación repartidas por toda la plaza. Si querías responder, necesitabas el palo; si no, la gente te decía: “Espera, no es tu turno”».[323]

Todo el mundo se dirigió a Union Square. Gente de todas las edades y razas de Manhattan, con su dolor y con todo lo que podían ofrecer, y allí encontraron una nueva noción de pertenencia. Quince jóvenes sin techo se convirtieron en miembros fundamentales de los equipos que atendían la plaza. «En aquel momento, los auténticos encargados de lo que pasaba en Union Square eran personas sin hogar de entre catorce y treinta años. Nada habría ocurrido sin ellos. Se pasaban el día allí, atendiendo diversas necesidades, ofreciendo apoyo, manteniéndolo vivo. Y si yo no estaba allí para ayudar a tomar una decisión, ellos lo hacían, y lo hacían magníficamente». En referencia a Hakim Bey, Schuster concluye: «Fue un modo de utopía pirata, o como quieras llamarlo, perfectamente funcional. Una especie de edad dorada para los sin techo, que nunca habían visto tanta comida, tantos recursos». Por una vez, no tenían que andar buscando alimento y desempeñaban un papel social por el que se les valoraba: «Tener algo que ofrecer era, para ellos, enormemente sanador».

Elizabeth Grace Burkhart, terapeuta y fotógrafa, se coló en la Zona Cero para sacar fotografías que después expuso en Union Square. Recuerda: «La estatua de George Washington estaba llena de grafitis que parecían devolvernos a los años sesenta, y había banderas de plegarias tibetanas por todas partes. Y miles y miles de velas, y probablemente miles de ramos de flores. La gente no dejaba de venir, un contingente budista se apropió de un cuarto, de una esquina de la plaza, encendía velas de mantequilla, elevaba cánticos, colgaba banderolas. Era extraordinario. Había chicos tocando la guitarra y gente predicando acerca de Jesucristo y el fin del mundo. Era Nueva York, en todo su esplendor. Me acuerdo de una mujer maravillosa, Jennifer Stewart, que se disfrazó de la Estatua de la Libertad y consiguió recaudar, ella sola, doce mil dólares para el Departamento de Bomberos. Aparte de ir allí, de mancharme allí las manos, o de quedarme sentada en el hospital, ¿qué otra cosa podía hacer?».[324] La gente se apelotonaba alrededor de sus fotografías, buscando información, y una mujer le dijo: «Esto es lo más cerca que voy a estar ya de mi marido». Se creó un vínculo. La historiadora Temma Kaplan conoció a un par de personas, de entre veinte y treinta años, que habían perdido a un amigo en el ataque y estaban repartiendo galletas y *brownies* caseros, pidiendo donativos para la viuda. Kaplan recuerda su tristeza y que «la gente probaba sus galletas y les daba dinero. La gente quería escuchar su historia, una historia que ellos deseaban contar para mantener vivo el recuerdo de su amigo».[325] Como en tantos desastres, la gente sentía la urgencia de contribuir, de ofrecer ayuda. Dar y recibir se entrelazaban en la reciprocidad, que es el equivalente emocional a la ayuda mutua. Casi imperceptiblemente, la necesidad de hacer algo práctico en respuesta al desastre se convirtió en la necesidad de participar, de pertenecer. Union Square era uno de los escenarios donde esa necesidad podía satisfacerse.

Kate Joyce, una joven de diecinueve años de Nuevo México, cuyo avión había aterrizado en Nueva York justo en el momento en que las torres se

desplomaron, pasó gran parte de los días siguientes en Union Square, y recuerda: «La ciudad quedó envuelta en el caos y la quietud simultáneos del desastre, dominada por ese callado deseo, poderoso, casi hambriento, de ser los oídos, los ojos, las voces y los cuerpos que sirvieran de ayuda a los demás, mientras hablábamos apasionadamente de conflictos contemporáneos e históricos, de conexiones y contradicciones que afectaban a nuestras vidas. Nos quedamos allí horas, toda la noche, toda la semana, abstraídos, locuaces, inmersos en el duelo y la humildad, extáticos ante el presente transformador».[326] Pasaron unas tres semanas y media desde el 11 de Septiembre hasta que el Departamento de Parques y Jardines, aprovechando que la muchedumbre se había apaciguado, se presentó en la plaza y se llevó las velas y los murales de papel. Colocaron nuevas vallas alrededor de la plaza que impedían el acceso a gran parte de ella. El presente había dejado de ser transformador. O lo habían transformado, de nuevo, en el presente de cada día.

Sangre y comida

Podemos imaginar círculos concéntricos de impacto, transformación y participación extendiéndose desde el Bajo Manhattan hasta los rincones más remotos del planeta. La respuesta fue global. En Estados Unidos, seguiría activa, con la misma intensidad, durante semanas. La gente sentía el imperioso deseo de ayudar y contribuir de alguna manera. Aquella mañana, en un gimnasio de San Francisco, un culturista con la voz densa de emoción nos apremió a todos los presentes a dirigirnos al banco de sangre más cercano. En Nueva York, los hospitales se habían preparado para recibir a una ingente cantidad de heridos y se levantó un puesto de emergencia en Chelsea Piers, pero el desastre había sido tan brutal, tan absoluto, que los heridos apenas sobrevivieron, y entre los fallecidos y los que habían resultado ilesos solo había algunos individuos con quemaduras

por los incendios (tal vez el recuerdo de la bomba en el World Trade Center en 1993 influyó en la reacción sanitaria; en aquella ocasión solo hubo seis víctimas mortales, pero más de mil heridos).[327] No hizo falta recurrir al ejército de personal médico que se había movilizado. Una de las escenas melancólicas de aquel día fue la de los equipos que aguardaban en los hospitales y las dependencias médicas abiertas para la ocasión, deseosos de ayudar ellos también. Por toda Nueva York y por todo el país, la gente hizo cola para donar sangre, a pesar de que ni hubo escasez ni hacía falta.

Las donaciones de sangre continuaron en los días siguientes: medio millón de donantes, según un cálculo, más de cuatrocientos setenta mil litros, y muchos voluntarios más, cuya sangre no fue aceptada. Cruz Roja pidió a los residentes de la Casa Blanca que donaran, y estos lo hicieron, como muchos otros políticos estadounidenses e incluso el líder palestino Yasir Arafat, en un gesto cargado de sentido simbólico, pero perfectamente inútil (los criterios de Estados Unidos para la importación de sangre son más estrictos que los de muchos otros países y no aceptaban donaciones del exterior). La gente ofrecía el contenido de su propio cuerpo como si ese obsequio, profundo, de vida, pudiera mitigar tanta muerte. En el hospital Saint Vincent, del West Village, la cola de donantes daba la vuelta a la manzana y llegó a atestar las calles adyacentes. Era otra forma de pasar aquellas primeras horas y días en la calle, rodeado de tus vecinos.

Aunque a muchos no les permitieron donar, los bancos de sangre de toda la nación acabaron repletos de sangre que habría que tirar más tarde, en parte por errores en los análisis y en parte porque no hacía falta y los nuevos suministros excedían la capacidad de almacenamiento. En diciembre, los bancos de sangre estaban otra vez pidiendo donantes. La duración de cualquier crisis varía siempre. En Manhattan, las experiencias de aquellos que se encontraban en el extremo norte de la isla fueron radicalmente diferentes a las de quienes trabajaban o vivían cerca de la Zona Cero. Aunque psicológica y políticamente se encontrasen

profundamente afectados, la vida de la mayoría de los neoyorquinos volvió a la normalidad esa misma semana, o, como mucho, ese mismo mes; a cierta normalidad, a las rutinas y sistemas habituales. Los operarios y colaboradores en las tareas de rescate y limpieza pasaron meses inmersos en el desastre. Para los residentes de la zona, las perturbaciones durarían aún más de dos años. Y aquellos que habían perdido a un ser querido, a un cónyuge, a un padre o habían resultado heridos o traumatizados gravemente, serían incapaces de verle fin al desastre, a pesar de que los medios de comunicación se referían constantemente a la necesidad de cerrar heridas. Además, aunque fueron pocos los que acudieron a los hospitales, miles de personas desarrollarían problemas de salud que no darían la cara y solo se dejarían ver más adelante: daños respiratorios por la inhalación del amianto, de metales pesados y de diversos materiales tóxicos en el polvo que levantó la caída de las torres y los incendios posteriores. Y pesadillas.

Tobin James Mueller era un escritor y músico de cincuenta años que la noche anterior se había quedado despierto hasta muy tarde. El impacto del primer avión lo sacó de la cama, en su apartamento del Village. Despertó a su hijo, empleado de hotel, y juntos se dirigieron, casi por inercia, dejándose llevar, hacia Washington Square. De ahí, fueron a donar sangre. A la mañana siguiente, Mueller vio una mesa en la West Side Highway, a la altura de la calle Diecisiete, donde la gente repartía café y donuts, y se unió a ellos. Escribiría sobre lo ocurrido poco después: «Empecé detrás de un puesto de café y donuts, en la acera, junto a una ambulancia reconvertida en dormitorio móvil. Tres días después, estaba coordinando un ejército de doscientos voluntarios para transformar el almacén del embarcadero 59 en una especie de bazar, en el que los operarios tenían cualquier cosa que necesitaran. Además, preparamos un puesto de alimentación que da de comer a cientos de bomberos y personal de las ambulancias junto a la West Side Highway. Y un centro de distribución con el que proveemos, cada veinte minutos, a una embarcación de la Policía (les damos máscaras para

respirar, gafas, medicamentos, ropa, palas, comida y todo lo que podemos encontrar), que baja por el río hasta el World Trade Center».[328]

Mueller continuaba: «Las autoridades oficiales rechazaban a todo el mundo. Yo aceptaba a cualquiera que quisiera ayudar y cualquier cosa que quisieran donar. Encontrábamos sitio para todo y para todos. Una voluntaria, con ganas de colaborar, se me acerca, me pregunta si hay algo que pueda hacer. Entonces, yo le encargo una tarea y ya está, no necesita más indicaciones. Cada voluntario encuentra su propia motivación, se retroalimenta a sí mismo, no se permite desfallecer hasta terminar la tarea. Y, después, encuentra cien tareas más. Hay muchísimas cosas que hacer. La colaboración es extraordinaria, fantástica, y hasta me olvido de dormir. Muchos de mis voluntarios trabajan más de treinta y seis horas sin descanso. Es difícil decidirse a volver a casa. Cuando pienso en cerrar los ojos, siento escalofríos».[329]

Lo que comenzó como un puesto de donuts empezó a expandirse y adquirir dimensiones espectaculares en los días siguientes. Un guardia de seguridad hizo la vista gorda mientras ellos se apropiaban de un almacén en el muelle y lo llenaban de productos y servicios. Los voluntarios comenzaron a hacer correr la voz en los medios de comunicación y la gente se presentó con máscaras, botas, calcetines, herramientas, cigarrillos, Gatorade: lo que hiciera falta. Cada vez que aparecían nuevos voluntarios, estos quedaban subsumidos en la creciente espiral de la operación, donde había tareas para todos. Mueller me describió el funcionamiento años después: «Mi única regla es que no se rechazaba a nadie. Nunca decía que no. Ese es uno de los motivos por los que se convirtió en una utopía».[330] Toda su autoridad se reducía a coordinar e indicar tareas, luego dejaba que los voluntarios se hicieran cargo; su único poder era el de darle poder a la gente. Alguien dijo algo sobre comida que se echaba a perder y quedó al mando de la alimentación. Un grupo de habitantes del área devastada alrededor de la Zona Cero llegó preguntando por opciones de alojamiento, y

Mueller invitó a una nueva voluntaria a encargarse de ello; esta voluntaria reclutó a otros y entre todos empezaron a llamar a los hoteles, preguntando si les ofrecían habitaciones disponibles. Al poco tiempo habían puesto en marcha un eficiente servicio de alojamientos de emergencia.

Mueller añade: «Hasta el viernes por la noche nos expandimos sin intromisión alguna. No parábamos, no dormíamos […]. Comprendí que aquel era un pequeño paraíso. Ves a todo el mundo de un lado para otro, movidos por el vacío del dolor, ves que necesitan hacerlo, y que eso es lo que importa […]. Cada veinte minutos cargábamos una embarcación para la Zona Cero, la Zona Cero adquirió, como lugar, entidad propia; gritábamos "¡Barca va!", y teníamos una fila de doscientas o trescientas personas, formando una cadena humana».[331] Estibaban las embarcaciones, que también eran parte de la masiva operación de voluntariado. En la otra orilla del Hudson, los voluntarios de Jersey habían establecido un dispositivo similar.

Daniel Smith, un joven arquitecto, también terminó en los muelles. Recuerda que «en cualquier intervalo de diez minutos» unas cien personas se acercaban a donar toda clase de productos. Del resto de voluntarios, dijo: «Conocías a gente estupenda. Gente con un maravilloso sentido del humor. Todos trabajábamos muy bien juntos. Y no había dos personas en la misma situación, tenías a gente cuyo idioma materno no era el inglés junto a otros que eran, bueno, que se pasaban el domingo haciendo el crucigrama del *Times*. Gente que no era estadounidense y se comprometieron tanto como los neoyorquinos de tercera o cuarta generación».[332] Como a Mueller, le sorprendió lo bien que funcionaban los puestos de comida sin una autoridad centralizada que los gestionara.

A los pocos días, contaría Smith en la entrevista para la historia oral que preparaba la Universidad de Columbia, aparecieron los profesionales, con la intención de ponerse al mando de las operaciones. La organización perfectamente funcional, de abajo arriba, de las iniciativas de voluntariado,

chocó con la rígida estructura de arriba abajo de las organizaciones institucionales. Dice Smith: «Allí todo el mundo mandaba. Vino la Guardia Nacional. Se puso al mando. Vino el Ejército. Se puso al mando. Ahí arriba, en los niveles más altos, no había demasiada coordinación, pero eso nos permitió en realidad pasar por encima de la burocracia y hacer nuestro trabajo, pues no estábamos vinculados ni al FEMA [Agencia Federal de Gestión de Emergencias por sus siglas en inglés] ni al OEM [Oficina de Gestión de Emergencias de Nueva York] ni a la Cruz Roja ni al Ejército de Salvación ni a la Guardia Nacional. Pudimos ir y hacer lo que había que hacer. Todo el mundo estaba entusiasmado con esa libertad, con trabajar en lo que querían, y, como yo, no aceptaban un no por respuesta.

»Quiero decir, disponíamos de seguridad, alimentos, alojamientos, comunicaciones, terapias, masajes terapéuticos. Teníamos el centro de procesamiento de datos, los donativos de equipamiento médico y de otros productos».[333]

Las contribuciones de alimentos y bienes materiales sobrepasaron las necesidades hasta tal punto que tuvieron que empezar a rechazarlas. Ese domingo los organismos oficiales cerraron toda operación no oficial. Según cuenta Mueller, no solo les cerraron, sino que les trataron con recelo. Fue breve, pero enormemente gratificante para voluntarios como Mueller y Smith, que se maravillaron ante la armonía y la productividad alcanzada. Tricia Wachtendorf, una socióloga del desastre que pasó bastante tiempo en Nueva York tras el 11 de Septiembre, sugiere que los agentes tendían a sentirse incómodos frente a los voluntarios que convergieron en la Zona Cero porque «la mera presencia de estos grupos planteaba la ineptitud de la respuesta oficial». Cuenta que los productos gestionados por grupos como los de Mueller y Smith eran conocidos como «comida rebelde» y «material renegado».[334] La capacidad de improvisación de los voluntarios y los grupos emergentes solía ser mucho mayor que la de las instituciones, añade, y es por eso por lo que tendían a resultar más efectivas, al principio, antes

de que los organismos de auxilio oficiales y los grupos de voluntarios establecidos, que contaban con recursos y una estructura permanente, los eclipsaran. A medida que pasaban los días, ese primer esfuerzo guerrillero se institucionalizaba y profesionalizaba cada vez más, pero hubo numerosos voluntarios que siguieron desempeñando las mismas funciones en puestos remunerados, creados *ad hoc*.

El banquete del cielo y el olor de la muerte

Para Mueller, el bazar del muelle en Chelsea Piers había sido una utopía; para Temma Kaplan, la ciudad se había convertido en la «comunidad amada» que soñaran Martin Luther King y el movimiento por los derechos civiles; para Kate Joyce, Union Square ofreció un «éxtasis ante el presente». Otros encontraron una versión del paraíso mucho más religiosa. El padre James Martin se había alejado del mundo de los negocios para ordenarse sacerdote jesuita trece años antes del 11-S, y en 2001 trabajaba de editor en el periódico católico *America.* Sin embargo, tras la caída de las torres, se unió a la convergencia de voluntarios que buscaban una ocupación, y terminó de capellán en la Zona Cero. Repartió bendiciones y celebró misas en varias ocasiones, pero su principal tarea fue la de escuchar a la gente que se había congregado en la Zona Cero, a consolarlos y a hablar con ellos, sobre todo con muchos bomberos católicos.

Un mes después, Martin comentaba: «Sí que creo, sin embargo, que ha hecho a la gente mucho más…, pienso que la mejor forma de definirlo es "contemplativa". Pienso que la gente se ha visto obligada a tomar en consideración esas cosas en las que no suele detenerse a pensar: la muerte, la vida, el sufrimiento, el mal, todas las grandes cuestiones que, habitualmente, es más fácil ignorar. Pienso que son temas de los que ya no se puede apartar la mirada. He de decir que, para mí, trabajar allí ha constituido la más profunda experiencia del Espíritu Santo que he tenido

jamás. Es una sensación, por supuesto, pero es muy poderosa, y es algo que no había vivido. Desde el primer día sentí una inmensa impresión de concordia, de amistad, de armonía al ver cómo todos trabajaban juntos. En primer lugar, estaban los bomberos que dieron sus vidas, bomberos y policías y operarios del rescate que se quedaron entre los escombros. Eso ya lo prefigura todo. Después tienes a los voluntarios y a todos los trabajadores que contribuían con su tiempo. Y no era solo la ciudad de Nueva York, allí llegaba gente de todo el país. Hablé con un bombero que me dijo que venía de Florida. Esa noción apabullante de caridad, de caridad pura, lo dominaba todo. Además, la gente se mostraba paciente y amable y generosa y dispuesta a ayudar. Nunca, en todo el tiempo que pasé allí, escuché una sola discusión. Era increíble. Sentía, como cristiano, la presencia del Reino de Dios. Este es Su Reino, esto es: todos trabajando y viviendo juntos y comiendo juntos y luchando por una misma causa. Con el foco siempre en los demás, absolutamente desprendidos de cualquier egoísmo y, de verdad, sin darse ninguna importancia».[335]

«Esa unidad. Las señales de la presencia de Dios. Había un barco donde todos se juntaban a comer. Era un crucero que, descubrí después, una compañía naviera había fletado desde Virginia para que atracara junto al World Financial Center y diera de comer a todo el mundo, gracias a la colaboración de los restaurantes de la zona. Todos comían allí: bomberos, operarios, policías, metalúrgicos, soldadores, trabajadores del acero, los servicios de emergencia, equipos de búsqueda y rescate, enfermeros, médicos, sacerdotes. Recorrías el barco y veías a la gente reunida en una escena que me recordaba a la Eucaristía, todos compartiendo la comida, todos repartiendo su pan, el banquete del cielo, en cierto sentido. Era algo realmente impactante».[336] Otro jesuita, el padre Steve Katsouros, bromeaba con un colega: «Lo que ha conseguido Osama bin Laden es que los católicos vuelvan a la iglesia. En mi opinión, fue un auténtico momento

de redención para muchos, que empezaron a ver el mundo y sus valores a través de otro prisma».[337]

Cuando las Torres Gemelas se vinieron abajo, Pat Enkyu O'Hara era la directora, o *roshi*, del Village Zendo, un centro de budismo zen. Es una mujer sosegada, mayor, de pelo cano y corto que transmite una inmensa y tranquila afabilidad. Años después, recordaba: «Desde aquel día y durante un mes todo el mundo parecía tener tiempo para los demás, estar disponible. Fue una transformación increíble: en el metro, las miradas se detenían en miradas a las que nunca se habrían acercado. La sensación de fraternidad era extraordinaria, palpable, magnífica. Y la gente percibía la franca vulnerabilidad del resto. La impresión de que, de repente, sobre todo entre los jóvenes y quienes ya habían tenido problemas con la Policía, se producía un cambio de actitud. La gente de uniforme estaba aquí para servir, ya no existía ese desequilibrio de poder, sino que había otra cosa. Como si fueran los guardianes de los demás. Era un alivio sentir eso. Las figuras de autoridad se humanizaban. Y alguien como Giuliani —a quien, si simpatizabas con la izquierda, veías casi como un monstruo— de repente nos abrió el corazón y dijo que sentía un dolor insoportable. Creo que esa fue su expresión. Eso nos afectó a todos porque mostraba humildad y vulnerabilidad, un aspecto que no le habíamos conocido nunca».[338]

Para Martin, las comidas en el barco fueron «el banquete del cielo». *Roshi* O'Hara encaró otra forma de comunión, más sombría, en el propio aire de Nueva York: «Aquel olor tardó semanas en desaparecer. Tenías la sensación de estar respirando seres humanos. Era como el olor de la pólvora, de una explosión. Era el aroma de todas las cosas que se habían desintegrando, y entre esas cosas estaban los muertos. Seres humanos y aparatos eléctricos y piedra y cristal y demás, y el olor lo inundaba todo. Me acuerdo de hablar con un grupo de personas y de animarles a experimentar el hecho cierto, real, de que estaban inhalando partes de otros seres humanos. Sucede constantemente, pero no lo vemos, y ahora podemos

verlo y olerlo y sentirlo y experimentarlo. Así que sí, tuvimos ese momento maravilloso, completamente abierto, en el que tal vez llegó a cuestionarse de verdad el mundo en el que vivíamos y nuestra responsabilidad y todo eso, y después pareció cerrarse, constreñirse hasta un estrecho estado de reacción. Si lo piensas en términos de ego, cuando el ego es verdaderamente activo se encuentra muy contraído, se cierra: "Yo y solo yo". Pero durante un tiempo fue mucho más: "Yo soy también toda esta gente. Soy la madre de un policía, soy la hija de un bombero. Soy todos ellos". Y después, de repente, se produce la contracción y volvemos al estado de reacción. Creo que duró unas cuantas semanas».[339]

Nunca, en toda la historia de Estados Unidos, se había producido un episodio de muerte tan repentino y a tal escala, pero la respuesta inmediata, esa extraña mezcla de cielo e infierno que surge en el desastre, ese giro brusco hacia una vida vivida con más urgencia, empatía y conciencia de la propia mortalidad, ya había tenido lugar, una y mil veces. Ahora bien, si la respuesta popular fue un festival de ayuda mutua, altruismo, improvisación y solidaridad, la respuesta institucional puede considerarse una forma absolutamente perjudicial de pánico de las élites. Una respuesta lenta que aplastó el carnaval de compasión que había tenido lugar en las calles de Nueva York.

---

[311] Charles Fritz y Harry B. Williams, «The Human Being in Disasters: A Research Perspective», *Annals of the American Academy*, 1957, no paginado, copia de la Biblioteca de Hazard House, University of Colorado, Boulder.

[312] El testimonio de Temma Kaplan (13 de febrero de 2005), se encuentra en CUOHROC, pp. 7–8.

[313] *Ibid*.

[314] *Ibid*.

[315] Deborah Stone, *The Samaritan's Dilemma: Should Government Help Your Neighbor?*, Nueva York, Nation Books, 2008, p. 180.

[316] El testimonio de Ilene Sameth (29 de octubre de 2001 y el 19 de mayo de 2003) se encuentra en CUOHROC, pp. 25-26.

[317] James Kendra y Tricia Wachtendorf, «Rebel Food, Renegade Supplies», Newark, University of Delaware Disaster Research Center, 2001, p. 15.

[318] Véase http://blog.muevelonyc.com/2001/09/30/emails-from-911/.

[319] El testimonio de Daniel I. Smith (24 de octubre de 2001 y 20 de septiembre de 2004) se encuentra en CUOHROC, pp. 73-74.

[320] El testimonio de Emira Habiby Brown (1 de agosto de 2002) se encuentra en *ibid*., p. 21.

[321] Marina Sitrin, comentarios por correo electrónico al manuscrito de la autora, agosto de 2008.

[322] Marshall Berman, «The City Rises: Rebuilding Meaning after 9/11», *Dissent*, verano de 2003.

[323] Jordan Schuster, entrevista con la autora, San Francisco, febrero de 2007.

[324] El testimonio de Elizabeth Grace Burkhart (30 de enero de 2002 y 15 de abril de 2003) se encuentra en CUOHROC, pp. 33-34.

[325] El testimonio de Temma Kaplan (13 de febrero de 2005), en *ibid*., p. 11.

[326] Mensaje por correo electrónico a la autora, 14 de abril de 2006.

[327] Véase Wayne Barrett y Dan Collins, *Grand Illusion: The Untold Story of Rudy Giuliani and 9/11*, Nueva York, HarperCollins, 2006, p. 80.

[328] Tobin James Mueller, en su diario del 11-S, que ya no está *online*.

[329] *Ibid*.

[330] Tobin James Mueller, entrevista con la autora, Nueva York, junio de 2007.

[331] *Ibid.*

[332] El testimonio de Daniel I. Smith (24 de octubre de 2001 y 31 de octubre de 2001) se encuentra en CUOHROC, pp. 56 y 62.

[333] *Ibid.*, p. 80.

[334] Tricia Wachtendorf, en «Rebel Food, Renegade Supplies», p. 8.

[335] El testimonio de James Martin (15 de octubre de 2001 y 24 de marzo de 2003) se encuentra en CUOHROC, pp. 15-16.

[336] *Ibid.*

[337] El testimonio de Stephen Katsouros (4 de noviembre de 2001 y 2 de marzo de 2003) se encuentra en CUOHROC, p. 21.

[338] Pat Enkyu O'Hara, entrevista con la autora, Nueva York, 2007.

[339] *Ibid.*

14

11/9: 911 preguntas

Desfile de lugares comunes

Todo el mundo coincidió en que los acontecimientos de aquel día eran inimaginables, que parecían sacados de una película. Como espectáculo, fue extraordinario. Ya en 1974, un analista del Instituto Rand aseguraba: «Los terroristas no quieren matar a mucha gente, quieren que les mire mucha gente»[340] Eso fue un año después de que terminara la construcción de las dos torres del World Trade Center, el mismo año en que se estrenó *El coloso en llamas*, la película que dejó claro que la altura de un edificio estaba reñida con su seguridad, aunque solo fuera por las dificultades de evacuación que entrañaban (en la película, los ocupantes eran evacuados por la azotea; en el 11-S, las personas que trabajaban en las torres descubrieron, al huir, que la gerencia del edificio había cerrado las puertas que daban acceso a la azotea). En las primeras escenas de la película de acción y ciencia ficción *1997: Rescate en Nueva York*, de 1981, un grupo de terroristas suicidas estadounidenses vinculados a grupos de izquierdas secuestraban un avión de pasajeros y, tras pasar volando junto a las Torres Gemelas, lo estrellaban contra otro rascacielos. Los terroristas de Al Qaeda se habían apropiado de la iconografía destructiva de Hollywood para crear un espectáculo asombroso y tenían a millones de espectadores pegados a las pantallas cuando el segundo avión se estrelló contra la torre sur. Derribar las

torres había sido el objetivo de las bombas de 1993. Ocho años después, Al Qaeda logró generar un espectáculo y unos niveles de devastación que superaron sus expectativas. Las imágenes del desastre saturarían las noticias del mundo entero durante varias semanas.

Tom Engelhardt, oriundo de la ciudad, escribió: «El número de neoyorquinos que experimentó de verdad el 11-S fue reducido: solo quienes se encontraban en aquel extremo de Manhattan o lo suficientemente cerca como para ver a los dos aviones estrellarse contra las torres del World Trade Center, para ver (como hicieron algunos estudiantes) a la gente que se arrojaba o caía desde los pisos superiores de esos edificios, para quedar envueltos en la enorme nube de humo y ceniza, en las decenas de miles de ordenadores y fotocopiadoras pulverizados, envueltos en el amianto y en la carne y en los trozos de avión, en los restos triturados de millones de hojas de papel y de la vida financiera y bursátil tal y como la conocíamos. La mayoría de los estadounidenses, incluso los que residíamos en Manhattan, vivimos el 11-S a través de la televisión. Por eso, automáticamente, nos vino a la cabeza y llenó telediarios y periódicos esa otra vida que habíamos conocido en las pantallas: la de las películas».[341]

Los medios estadounidenses convirtieron el acontecimiento en una experiencia cinematográfica. Al hacerlo, la riqueza y la verdad de lo que los neoyorquinos de a pie habían logrado aquel día se desvaneció. En las noticias, la respuesta al desastre se describió como en las películas de catástrofes, donde el protagonista masculino lleva a cabo todas las acciones fundamentales. Después se diría que los héroes, todos uniformados, habían sido excepcionales, profesionales, hombres de acción. Que habían sido, sobre todo, hombres. En esa versión no se mencionaba que la mayoría de la gente había evacuado las torres por sus propios medios, sin demasiada ayuda de las fuerzas de seguridad, ni que entre los rescatadores hubo hombres homosexuales muy poco atléticos, altas ejecutivas de edad avanzada, directoras de escuela, judíos jasídicos con atuendos nada

heroicos, un grupo de contables que cargó sobre sus hombros a un colega paralítico y lo bajó sesenta y nueve pisos, jóvenes que dieron un paso al frente cuando la Policía era incapaz de reaccionar, personas sin techo, enfermeras, chóferes. Todo tipo de personas. Todo el mundo, como ocurre, en realidad, en cualquier desastre.

La población descubrió algo que ya debería haber sabido: que los bomberos, no solo los de Nueva York y no solo ese día, se ganan la vida arriesgándola, con coraje y aplomo, y que entre sus funciones está tanto rescatar personas como apagar fuegos. Y a pesar de la admiración que despiertan, nadie quiso hacer hincapié en el hecho de que se les había expuesto al peligro sin equipos de comunicación adecuados ni órdenes coherentes. Un antiguo detective de la ciudad, que trabajó para la Comisión del 11-S, declaraba: «Si alguien hubiera llevado la cuenta de los pisos registrados, la mitad de los bomberos no habrían hecho falta».[342] Hacía calor esa mañana en que los enviaron escaleras arriba con más de cuarenta kilos de equipamiento encima, enfundados en gruesas capas de protección, y algunos de ellos empezaron a sufrir dolores en el pecho al poco de empezar a subir. Varios tuvieron que tumbarse contra el suelo, jadeando, para recuperarse, y los propios empleados de las oficinas, que evacuaban el edificio sin su ayuda, se paraban a darles agua. Sin embargo, sus jefes ya habían determinado que era imposible luchar contra los fuegos, así que no tenía ningún sentido cargar mangueras y otros materiales (además de que había mangueras instaladas a intervalos regulares a lo largo del edificio).

Los trescientos cuarenta y tres bomberos que murieron se comportaron de manera valiente y altruista. Muchos fueron de gran ayuda para la evacuación. Fueron víctimas del terrorismo, pero también víctimas de un sistema descoordinado, poco preparado y mal equipado. Mostrarían una actitud ambivalente hacia el rol que se les otorgó a posteriori, poco cómodos con la mitificación. Ruth Sergel, directora de documentales y participante en el proyecto fotográfico *This is New York,* que surgió a raíz

del 11-S, dijo: «Sé que a muchos bomberos les molestó que sus historias…, eso, que ellos contaban su historia honestamente y luego sentían que las editaban y las presentaban como una narración heroica».[343]

Los medios de comunicación también subieron al pedestal del héroe a Rudy Giuliani, alcalde de la ciudad de Nueva York. Desde luego, encajaba en el papel: se le vio recorrer el Bajo Manhattan aquel mismo día, impertérrito, cubierto del mismo polvo blancuzco que había caído sobre los empleados de las oficinas destruidas, hablando sin pelos en la lengua, abriendo su corazón, demostrando decisión en aquel momento y en los días que siguieron, asistiendo a incontables funerales y consolando a los desconsolados. Por un lado, como tantos ciudadanos durante un desastre, Giuliani parecía inmerso en un momento de profunda trascendencia personal. No había rastro de la figura astuta, interesada, polémica, perpetuamente rodeada de escándalos, y su sitio lo había ocupado un hombre valiente, empático, inagotable, omnipresente. Pero el viejo Giuliani no tardaría en reaparecer para utilizar esa imagen en beneficio de su carrera política, quitándole importancia a sus propios errores, o negándolos, tratando de borrar las inconveniencias de la realidad, las previas y las de ese mismo día. Se vanagloriaba con frecuencia de su previsión al crear un Centro de Operaciones de Emergencia, a pesar de que lo había ubicado en el número 7 del World Trade Center y que el 11 de Septiembre habían tenido que evacuarlo inmediatamente. Las oficinas eran propiedad de uno de los grandes donantes a la campaña del alcalde.[344] Años antes, sus propios consejeros se habían opuesto al plan de instalar el centro en lo que ya entonces llamaban Zona Cero.

Lo explican Wayne Barrett y Dan Collins en un libro que investiga la actuación del alcalde en el 11-S: «Sin embargo, Giuliani ignoró sus consejos. Rechazó un emplazamiento municipal seguro, tecnológicamente preparado, al otro lado del puente de Brooklyn, e insistió en situar el cuartel de mando a escasos metros del Ayuntamiento, un criterio extraño rechazado

después por la Administración de Bloomberg, que trasladó el centro a Brooklyn […]. En 1997, Giuliani se saldría con la suya y ubicaría su búnker en las nubes, en un lugar que los terroristas ya habían atacado y al que habían jurado volver. Era una decisión inédita, de una torpeza absoluta, pero que serviría para forjar su leyenda. Si el centro hubiera estado en cualquier otro sitio, todas las dramáticas imágenes que elevaron a Giuliani a la categoría de héroe errante, cubierto de hollín, no habrían podido mostrar más que el monótono escenario de una sala de prensa».[345] El Informe de la Comisión del 11-S se pronunciaba, de manera más sucinta, en el mismo sentido: «Hubo quien cuestionó tanto la cercanía a un objetivo terrorista como su ubicación en el piso veintitrés de un edificio (difícil de acceder en el caso de que los ascensores dejen de funcionar). No había plan B».[346] Si el centro hubiera estado operativo para coordinar la respuesta, el número de supervivientes entre el personal de emergencias habría sido mucho mayor.

Aquel día hubo numerosos errores por la falta de preparación de la ciudad durante el mandato de Giuliani, que se extendió desde poco después de la primera bomba en el World Trade Center hasta poco después del segundo ataque. El sistema de llamadas de emergencia al 911 se colapsó muy pronto, y los teleoperadores, sin información sobre el desastre, dieron las recomendaciones habituales a quienes llamaban desde las torres. Es decir: que se quedaran donde estaban. A muchos se les puso en espera o se les transfirió a otros teleoperadores, que volvían a preguntarles cuál era su situación, una y otra vez, mientras se agotaba el tiempo para salir del edificio (en esas conversaciones, los teleoperadores se mostrarían profundamente humanos, pero de poca ayuda en términos prácticos). Los Departamentos de Bomberos y de Policía fueron incapaces de dejar de lado viejas rivalidades para trabajar juntos, y no establecieron un sistema con el que compartir la información ni se asistieron con equipos de comunicación. Los bomberos seguían accediendo a los edificios y subiendo un piso tras otro, con noble y fatal futilidad, cuando la Policía era consciente de la

necesidad de evacuación inmediata y contaba con radios operativas para comunicárselo.

Cuando los edificios se derrumbaron, muchos reconocieron inmediatamente la toxicidad de los efluvios que emanaban de los escombros. El amianto, los metales pesados, los policlorobifenilos ardiendo y los plásticos alimentaban un miasma letal que la gente inhalaría durante meses en la Zona Cero y los alrededores. La Administración de Bush editó los informes de la Agencia de Protección Ambiental sobre calidad del aire para convertir alarmantes datos científicos en tranquilizadoras notas de prensa, y Giuliani se puso del lado de la censura y la propaganda. Fue una decisión terrible, de consecuencias mortales. Mientras los expertos en seguridad repetían que todos los que trabajaran cerca de la Pila debían llevar mascarilla y tomar medidas preventivas contra la contaminación, muy pocos se tomaron en serio las indicaciones y la ciudad no se ocupó de hacerlas cumplir o de implementar otras medidas de seguridad. Wall Street, donde también la calidad del aire era pésima, reabrió seis días después del ataque. Cuando el periodista Juan González, del *Daily News*, informó de riesgo atmosférico en el Bajo Manhattan, seis semanas después del ataque, un teniente de alcalde llamó a los editores del periódico para criticar el artículo.[347] Los bomberos recibieron tratamiento de héroes, pero no se les protegió, ni antes, mediante condiciones de trabajo decente o equipos de calidad, ni después, con atenciones sanitarias dignas (aún hoy están muy mal pagados, hasta el punto de que muchos tienen dos trabajos y la mayoría vive muy lejos del lugar en que tienen el servicio). Muchos bomberos y otros operarios padecerían lo que se conoció como «la tos del Trade Center», que en algunos casos empeoraría hasta convertirse en enfermedades, daños pulmonares serios y otros problemas de salud. Siete años después, más de diez mil personas expuestas a la nube tóxica han buscado tratamiento, mientras los centros de tratamientos específicos de la

ciudad de Nueva York y el número total de afectados no han salido a la luz.[348]

En su libro *The Terror Dream* [El sueño del terror] de 2007, Susan Faludi analiza la manera en que los medios de comunicación se apresuraron a representar el desastre como un triunfo de la masculinidad tradicional y a atacar al feminismo. Entrevistaron a gente que sugería que el ataque contra la nación no se debía a que la nación fuera fuerte —a que interviniera en la política de Oriente Medio, a que llevara tropas a Arabia Saudí—, sino a que era débil y feminizada. La especialista Camille Paglia diría en la CNN unas semanas después: «Creo que el país no va a ser capaz de confrontar y vencer a otras naciones con un código de masculinidad más tradicional».[349] Faludi señala que, aunque los terroristas eran extremistas religiosos profundamente misóginos, muchos de los comentaristas en los medios de comunicación estaban encantados de alinearlos con el feminismo en su objetivo común de debilitar a Estados Unidos.

Un artículo en la *National Review* aseguraba que la igualdad de derechos en las fuerzas de seguridad había minado la «efectividad en combate».[350] El feminismo «se ha precipitado aún más en la irrelevancia», dijo la columnista Cathy Young.[351] No está tan claro hasta qué punto la narrativa regresiva de los medios de comunicación influyó de verdad en la población. Hubo quien mostró su preferencia por un líder fuerte, y tanto Giuliani como Bush se aprovecharon de ese anhelo. Otros evidenciaron su desprecio hacia ambos: una mujer que vivía a una manzana de las torres caídas se refirió a Giuliani como el líder de un «culto homoerótico de la muerte».[352] La actuación de las mujeres en los minutos, horas y días posteriores al desastre fue muy valiosa, y hombres y mujeres supieron aunar esfuerzos y trabajar juntos.

Evidentemente, para esa narrativa en que las armas son nuestra protección ante el desastre y la única respuesta posible al ataque, la masculinidad resulta más relevante (siempre que entendamos esa

masculinidad en términos de beligerancia y militarismo). El afán protagonista y heroico de los líderes se debió en parte a que no existió previsión ni preparación ante el ataque, pese a las múltiples advertencias a la Administración de Bush y al atentado previo a las Torres Gemelas. Fueron ataques muy localizados que acabaron con vidas de ciudadanos estadounidenses y extranjeros y, sin embargo, la práctica totalidad de las interpretaciones coincidían en que se había tratado de un ataque contra la nación en su conjunto, un acto simbólico, que había cumplido su objetivo. En parte por eso nadie se fijó en la extraordinaria respuesta ciudadana que siguió al desastre: todos los ojos estaban puestos en cómo respondería la nación o, más bien, su Gobierno. La Comisión del 11-S resumió, con cierta inquietud: «Los mecanismos existentes hasta el momento para enfrentarse a actos de terrorismo habían sido el juicio y el castigo cuando el acto lo cometía un individuo; y la sanción, las represalias, la disuasión o la guerra cuando los cometían Gobiernos hostiles. Las acciones de Al Qaeda no encajaban en ninguna de las dos categorías. Las dimensiones de sus crímenes las ponían a la altura de un acto de guerra, pero los perpetradores eran un grupo conspirador lejano, disperso e impreciso, sin territorios, ciudadanos o activos que se pudieran amenazar, acorralar o destruir».[353]

La guerra fue también una narrativa familiar a la que la gente podía recurrir, una forma de reafirmar la nobleza, el poder y el propósito nacional ante la desorientación y desestabilización provocadas por el ataque. Todas las reflexiones de William James sobre el militarismo y el romanticismo de la violencia en «El equivalente moral de la guerra» resultaban apropiadas aquí. La gente anhelaba el sacrificio, ansiaba participar, ser parte de algo más grande. La guerra era el camino conocido para lograrlo. Aumentó el número de alistamientos en el Ejército. A cuantos creyeron que ya se encontraban en una coyuntura bélica, les pareció que la guerra contra el terror tenía todo el sentido del mundo, aunque el terror no fuera algo a lo que uno pudiera declararle la guerra, aunque la gente sintiera de todo menos

terror antes de que la Administración comenzara a inculcar miedo: sentían dolor, rabia, vacío, la urgente necesidad de ayudar, empatía, cuestionamiento, pero en ningún caso sentían terror puro. La experta en terrorismo Louise Richardson explica que «para responder a los ataques del 11-S, Estados Unidos optó por asumir plenamente el lenguaje con que Al Qaeda planteaba una guerra cósmica y reaccionar en esos términos, en lugar de responder a partir de una evaluación objetiva de los recursos y capacidades de la organización terrorista, en comparación con los de Estados Unidos. El descarnado espectáculo del derrumbe de las torres encajaba con la noción de guerra global. Pero tres mil muertes, en un país acostumbrado a un número cinco veces superior de asesinatos anuales, podrían haber generado una reacción más moderada, más precisa».[354]

Trauma y resistencia

El Gobierno federal también había fracasado, estrepitosamente. Diecinueve hombres armados únicamente con cúteres habían atacado el centro simbólico del poder económico estadounidense y golpeado el corazón administrativo del Ejército más poderoso que el mundo haya visto jamás solo tres cuartos de hora después. Se mire por donde se mire, la única defensa competente aquel día fue la de los pasajeros del vuelo 93 de United Airlines. Cuando secuestraron su avión y les encerraron en la parte de atrás, empezaron a llamar por teléfono a maridos, mujeres, padres, a oficinas aéreas y telefónicas. Los familiares les hablaron de los ataques a las Torres Gemelas y así entendieron que los secuestradores iban a convertir el avión en un misil. En el poco tiempo de que disponían, lograron recabar la información necesaria y ponerse de acuerdo para frustrar los planes de los terroristas; tomaron decisiones colectivas sobre estrategias a seguir para recuperar el avión y, en algunos casos, se despidieron de sus seres queridos, conscientes de que lo más probable es que no sobrevivieran. Fue una

improvisación conjunta de extraordinaria rapidez. Al atacar a los secuestradores, impidieron que ese avión fuera el cuarto misil contra un objetivo significativo. Terminaron estrellándose en una pradera en Pensilvania. Los medios de comunicación retrataron la contraofensiva como un nuevo triunfo de la virilidad tradicional, pese a que no hay indicios de que la azafata que hirvió agua para tirársela a los secuestradores fuera menos valiente o tuviera un papel menos decisivo en la operación que los pasajeros varones que comunicaron su intención de atacar. La única persona de la que sabemos que se enfrentó a los secuestradores en la cabina fue otra mujer, también azafata, con toda probabilidad.

Casi tres años después, *The Washington Post* escribió: «Una minuciosa recreación de la respuesta, confusa y vacilante, de los oficiales del Ejército y las fuerzas aéreas el 11 de Septiembre muestra también que los aviones de combate que salieron aquel día nunca tuvieron la menor oportunidad de interceptar a los aviones de pasajeros, ya condenados, en parte porque se les había enviado a interceptar un avión, el American Airlines 11, que ya se había estrellado en el World Trade Center».[355] El artículo citaba un informe, que concluía: «Es probable que los aviones de combate no hubieran podido evitar que el último avión, el United Airlines 93, se estrellara contra la Casa Blanca o el Capitolio, de no haberlo hecho en Pensilvania». Y, más adelante, vuelve a citarlo: «“Estamos seguros de que la nación tiene una deuda pendiente con los pasajeros del United 93”, escribieron los autores del informe, refiriéndose a la insurrección que, aparentemente, desbarató los planes de los secuestradores. “Sus acciones salvaron incontables vidas y es posible que evitaran la destrucción del Capitolio o la Casa Blanca”. Estas crudas conclusiones forman parte del último informe parcial publicado por la Comisión Nacional sobre los Ataques Terroristas contra Estados Unidos, que sacará el libro con el informe completo a finales del próximo mes». Una reacción algo más lenta que la que llevaron a cabo los pasajeros del vuelo 93 el 11 de Septiembre.

Entre las críticas más incisivas de lo sucedido aquel día está la de Elaine Scarry, profesora de Harvard, que analizó cómo fracasó la vasta maquinaria militar donde tenía éxito un pequeño grupo de pasajeros (ya había escrito antes, elocuentemente, acerca de tortura, aviación y otros temas relacionados). Se cuestionaba la supuesta capacidad de ofensiva nuclear que permitía al país responder a cualquier ataque en minutos, y cómo tal rapidez había justificado, durante muchos años, la ausencia de democracia en las decisiones administrativas y militares: «En términos de rapidez, el criterio que se ha esgrimido en los últimos cincuenta años para anular garantías constitucionales, el Ejército estadounidense dispuso de una cantidad de tiempo obscena para proteger el Pentágono en la mañana del 11 de Septiembre».[356] Señala que pasaron dos horas desde que la FAA (Administración Federal de Aviación) descubrió el secuestro de los aviones hasta que atacaron el Pentágono, y casi una hora desde que se estrellaron contra la primera torre. Sus conclusiones son claramente antiinstitucionales: «Al comparar el avión que lanzaron al Pentágono y el que se estrelló en Pensilvania, vemos dos concepciones muy distintas de la defensa nacional: un modelo autoritario, centralizado, de arriba abajo, y otro compartido, igualitario, operando en el marco civil. ¿Deberíamos deducir algo de que la primera forma de defensa no funcionara y la segunda sí? Estamos obligados a revaluar las estructuras militares y a considerar la posibilidad de que necesitemos una forma de defensa democrática y no jerárquica, de arriba abajo. Los acontecimientos del 11 de Septiembre cuestionan, como mínimo, el argumento esencial que ha legitimado un modelo de defensa cada vez más centralizado y autoritario durante medio siglo, el argumento de la rapidez».[357] De los escombros del 11 de Septiembre emergió una narrativa que no reconocía el enorme poder de una población desarmada ni la relativa indefensión del Ejército más poderoso del mundo y de las instituciones centralizadas en general. A las burocracias, como señalaba Quarantelli, no se les da demasiado bien la improvisación.

Esa narrativa también relegaba a todo aquel vinculado con el desastre, siquiera remotamente, al papel de víctima traumatizada. De nuevo emergía esa imagen de la fragilidad de la psique humana, que parece romperse con solo mirarla, igual que había ocurrido antes de los bombardeos aéreos de la Segunda Guerra Mundial, con terribles consecuencias. Se recurrió continuamente a la poderosa frase «síndrome de estrés postraumático», o PTSD, por sus siglas en inglés, sugiriendo que todo el que sobrevive a una experiencia terrible, o es testigo de ella, resulta profundamente dañado. El término había surgido en el contexto político de la guerra de Vietnam, cuando los psiquiatras antibelicistas, entre otros, intentaban probar el enorme poder destructivo de una guerra injusta y horrible. Como dijo un psiquiatra británico, el nuevo diagnóstico «pretendía desplazar el centro de atención del contexto y la situación mental del soldado a la naturaleza fundamentalmente traumatogénica de la guerra».[358] No es sorprendente, sin embargo, que quienes más riesgo corrieran de sufrir PTSD fueran precisamente aquellos que ya habían sufrido daños, aquellos que ya se mostraban frágiles o inflexibles. Eso quiere decir que, por sí mismo, ningún acontecimiento conlleva una consecuencia psíquica específica, por terrible que sea: la situación previa también importa.

Hoy en día, el término PTSD se le aplica a cualquiera que siente dolor o angustia al recordar una catástrofe, no solo a aquellos paralizados o incapacitados por el miedo o el sufrimiento, por la profundidad del impacto. El 14 de septiembre de 2001, diecinueve psicólogos enviaron una carta abierta a la Asociación Psicológica Estadounidense para expresar su preocupación acerca de «ciertos terapeutas […] que se ciernen sobre la escena del desastre con buenas intenciones, pero con planteamientos erróneos. Los psicólogos podemos ser de gran ayuda a la hora de mantener las estructuras comunitarias a las que la gente recurre en momentos de dolor y sufrimiento. Que se nos permita hacer cuanto esté en nuestra mano, pero sin entrometernos demasiado».[359] Uno de los autores de la carta declararía

poco después a *The New York Times*: «La población debería saber que se están medicalizando reacciones puramente humanas».[360] Es decir, que resulta normal sentirse *anormal* en situaciones extraordinarias, y que eso no siempre requiere una intervención médica. El número de terapeutas que convergieron en el Bajo Manhattan, dispuestos a tratar a todo el mundo, ascendió a unos nueve mil, según algunos cálculos. *The Washington Post* definió la creencia de que todos los supervivientes a la catástrofe tienen PTSD como «una falacia perpetuada por ciertos profesionales de la salud mental a raíz de la tragedia». Era una forma de representar únicamente la fragilidad de los supervivientes, de ocultar su resistencia. Señalaba Kathleen Tierney: «Durante toda la vida he seguido con enorme interés cómo se desarrollaba y prosperaba la industria del trauma. La idea de que los desastres pueden provocar PTSD generalizado no está probada y hay grandes controversias en torno a ella. Como también se puede debatir que las víctimas de un desastre necesiten ayuda profesional para encontrarse mejor, y no apoyo social».[361]

Un concepto psicológico no tan conocido es el de «crecimiento postraumático», un fenómeno que se aplica tanto a la experiencia individual como a la colectiva. Uno de los principales libros al respecto explica: «La pérdida es inherente a estas experiencias traumáticas: la pérdida de seres queridos, de roles sociales valiosos, de habilidades o de maneras esenciales, aceptadas, de entender la vida. A raíz de estas pérdidas, y de la confusión que generan, ciertas personas reconstruyen una forma de vida, a su juicio, superior a la antigua, en aspectos profundos y diversos. La devastación de lo perdido les permite construir casi desde cero una estructura vital renovada, mejorada. Establecen nuevas construcciones psicológicas que incorporan la posibilidad del trauma y cuentan con recursos para enfrentarse a él. Ven la fuerza dentro de sí y la fuerza de sus vecinos y su comunidad. Y gracias a ese esfuerzo, estos individuos llegan a valorar lo que poseen en el momento presente y el proceso hasta obtenerlo, aunque

haya estado lleno de pérdidas y aflicciones. Los grupos y las sociedades pueden experimentar transformaciones similares, que produzcan nuevas normas de comportamiento y mejores maneras de atender a los individuos dentro del grupo».[362] El trauma es real, pero no omnipresente. Y la manera en que la gente puede servirse de él varía enormemente. Como señalaba Viktor Frankl, «muchas veces es precisamente una situación externa excepcionalmente difícil lo que da al hombre la oportunidad de crecer espiritualmente más allá de sí mismo».[363]

Vuelta a lo mismo

Nueva York no era Ciudad de México ni Buenos Aires. Pese a que existieron profundas transformaciones individuales, de aquellos extraordinarios días de congoja, conexión y colaboración no surgió ninguna gran renovación colectiva. Faltaba un idioma en el que expresarlo y modelos para que la gente pudiera decir: «La vida podría ser así, así es como quiero que sea mi sociedad, la sociedad se hizo fuerte en este instante, más fuerte que la vida individual, más que las habilidades profesionales, más que el poder militar y la ira del terrorista y el poder gubernamental». Curiosamente, nadie mencionó de qué modo los viejos modelos competitivos hobbesianos-capitalistas eran remplazados por una intensa y creativa cooperación, un estallido de ayuda mutua a escasos metros de Wall Street. En 1985, en México, la sociedad civil tenía la fuerza suficiente para describir lo ocurrido en sus propios términos; en 2001, los medios de comunicación y el Gobierno se aliaron para contar una historia muy distinta, una que remitía a las películas y su historia de amor con el autoritarismo y la excepcionalidad.

Fue un desastre nacional en el sentido de que arrastró a todo el país a un presente más intenso, un presente de altruismo, apertura y cuestionamiento, una pausa a partir de la cual se podrían haber extraído muchas conclusiones

y explorado nuevos rumbos. Extrañamente, mucha gente pareció apreciar la sensación de urgencia, la solidaridad y la profundidad, el cambio en la dieta de trivialidades cotidianas que les llevaba a preguntarse sobre la vida, la muerte, la política y el sentido de todo ello. O no tan extrañamente, si consideramos que los seres humanos somos una especie de honduras, que el sentido es nuestro mayor anhelo. Como señalaba Friedrich Nietzsche, «El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo quiere, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un sentido del mismo, un para-esto del sufrimiento».[364] La nación estaba lista para un auténtico cambio, para repensar la política exterior, la dependencia del petróleo y muchas otras cosas. Era el estado habitual del desastre, de inmersión y predisposición a los cambios, ese del que ya hablara Fritz: «El desastre nos ofrece una forma de *shock* social que interrumpe los patrones habituales e institucionalizados de conducta y favorece que la gente participe en la transformación social y personal».[365] La nación entera parecía vacilar al borde mismo del crecimiento colectivo postraumático, a punto de alcanzar algo más pleno, más cohesionado, más consciente. Fue como si le hubieran secuestrado el sentido mismo del acontecimiento, una y otra vez, para sustituirlo por la pobreza narrativa de siempre.

Cabe imaginar una realidad diferente a la que surgió del 11 de Septiembre. Una realidad en la que se afirmase en primer lugar la irreductible vitalidad de la sociedad civil, la fuerza de los vínculos de afecto contra la violencia, de la vida pública contra la artera arrogancia del atentado (todo ello se afirmó de manera práctica e informal y constituyó la victoria de la unión, de eso que es, en muchos sentidos, lo contrario al terrorismo, lo que se opone al miedo y su parálisis, pero no se trasladó a las instituciones). Con la población dispuesta al sacrificio, pudo darse una transformación hacia una sociedad independiente del petróleo de Oriente Medio y el nido de víboras político que lleva consigo, una sociedad

consciente de su propio papel global y del deseo local de pertenencia, sentido, dignidad. De una seguridad más profunda que no procediera de las armas, sino de una posición global y local diferente. Es decir, la resolución y la improvisación de las primeras horas pudieron extenderse indefinidamente. Podríamos habernos convertido en una sociedad del desastre, en el mejor sentido de la palabra.

Sin embargo, la Administración de Bush pareció alarmarse por el despertar de la sociedad civil y su espíritu de atención profunda, resolutivo y valiente, y no tardó en tomar medidas para sofocarlo. La perplejidad inicial de Bush tras atravesar el país en avión, esa lentitud de respuesta, fue una forma de pánico de las élites. Igual que la urgencia por disolver el movimiento ciudadano. Se pidió a la gente que se quedara en casa, que fuera de compras para estimular la economía, que siguiera comprando coches, apoyando guerras, la de Afganistán, primero, y la de Irak, después. La campaña «Estados Unidos: Abierto para los Negocios» equiparaba el consumismo y el patriotismo, y las tiendas no tardaron en verse inundadas de cachivaches rojos, blancos y azules. Al verano siguiente, la Administración sugeriría espiar a los vecinos y sembraría discordia y sospechas, mientras era incapaz de preparar adecuadamente las respuestas al desastre. No dejaban de hablar de nuevos ataques terroristas, de la vulnerabilidad de la nación, de las cosas terribles que podrían ocurrir; hablaban con una decisión diseñada para inculcar el miedo y, con él, la obediencia. Se creó un absurdo sistema de alerta con cinco colores para calibrar la posibilidad de nuevos ataques. Durante los años siguientes, Estados Unidos no bajó nunca del «nivel naranja de alerta», algo que se recordaba rutinariamente a todo aquel que pisara un aeropuerto.

El Gobierno quiso dejar claro que los únicos capacitados para responder al desastre eran los hombres armados, los profesionales, a pesar de que la única respuesta competente aquel fatídico día fue la de los civiles desarmados del United Airlines 93. Parecían desesperados por que la gente

regresara a una vida absolutamente privada donde se limitara a consumir y producir. Y a pesar de la extraordinaria atmósfera de aquellas primeras semanas, lograron sofocar con éxito el empuje del valor, improvisación, flexibilidad y conexión nacidos en el desastre. Los agentes gubernamentales y los expertos en terrorismo recién sacados de quién sabe dónde empezaron a plantear infinitos escenarios de destrucción, a cuál más sofisticado, desde bombas sucias a armamento biológico. Ninguna prueba hacía pensar que Al Qaeda tuviera capacidad o intención de emplear tales medios. Para el 11-S se habían servido de cúteres, y los ataques posteriores con ántrax, de los que ya nadie se acuerda, los realizó alguien con acceso a los laboratorios de armas biológicas estadounidenses. Muy pronto hubo patrullas de incógnito, con armas automáticas, vigilando cada rincón del país, desde el Golden Gate a la estación de Pensilvania de la ciudad de Nueva York.

Al contrario de lo ocurrido en tantos desastres previos, no se trató a la población de Nueva York como a un enemigo. El pánico de las élites se manifestó en otro lugar. La Administración demonizó a cualquiera que encajara en su imagen del terrorista, por etnia, país de origen o religión, y anularon los derechos humanos y legales de los hombres de Oriente Medio, que fueron secuestrados, torturados y encarcelados sin cargos ni derechos. Entre las víctimas hubo ciudadanos estadounidenses y canadienses, pero también inmigrantes y, poco después del 11-S, hombres y jóvenes capturados en Afganistán y otros lugares de todo el mundo. La Administración de Bush, en una actuación sin precedentes, aseguró que ninguna ley, doméstica o internacional, protegía a esos prisioneros, y abrió una nueva era de tortura, ilegalidad y poder ilimitado, desconocida en toda la historia de Estados Unidos. Igual que sucediera en otros desastres, como el gran terremoto de Kanto, se animó a la ciudadanía a tomarse la justicia por su mano, y se multiplicaron los episodios de intimidación y asalto a individuos vinculados con Oriente Medio y el islam. Hubo una reacción

similar, opuesta, entre otros individuos y organizaciones, que trataron de proteger a esas personas y sus derechos.

En cierto sentido, la Administración de Bush había creado su propia película de Hollywood. Estados Unidos era la víctima, el Gobierno era John Wayne y se propagaban imágenes y narrativas que encajaban con todos los lugares comunes y los clichés del género. El momento álgido fue, por supuesto, cuando el avión de combate en que viajaba Bush aterrizó dramáticamente sobre un portaviones a doscientos cuarenta kilómetros por hora, poco después de comenzar la guerra en Irak. Aunque él no pilotaba, se pavoneó en traje de aviador y marcando paquete para anunciar el fin de las operaciones militares ante una pancarta en la que se leía «Misión Cumplida». La guerra continuaría durante años, sin control. Puede que se arrepintieran de esa escena. Sin embargo, era peligroso cuestionar al Gobierno en aquel momento. Como Giuliani, la Administración de Bush había recuperado el mandato del cielo que podría haber perdido en el desastre. Haría falta un desastre mucho mayor, cuatro años después, para arrebatárselo definitivamente. Pero en aquellas primeras semanas y meses, se encontraban en la cresta de la ola (Al Qaeda había contribuido a dotar a la película de todos los ingredientes: fanáticos árabes, el espectáculo inicial y el rimbombante lenguaje de la yihad como guerra global).

Poco después del 11-S, Irak, una nación desolada que Estados Unidos no había dejado de bombardear desde la Primera Guerra del Golfo, se convirtió por arte de representación en un régimen poderoso que poseía «armas de destrucción masiva» y tenía intención de utilizarlas. Si durante la Segunda Guerra Mundial el presidente Franklin D. Roosevelt les había dicho a los estadounidenses que no había nada que temer salvo «el propio miedo», ahora era el miedo, o el terror, lo que no dejaba de cultivarse. En realidad, la guerra contra el terror se convirtió en uno de los grandes oxímoros orwellianos del momento: acabar con una táctica de combate —el terrorismo— es, en realidad, imposible, y la guerra iniciada por el Gobierno

estadounidense no se dedicó a atajar el miedo, o el terror, sino a avivarlo. Curiosamente, la población de Nueva York fue una de las menos aterrorizadas en los años siguientes: las manifestaciones contra la guerra reunieron a cientos de miles de personas y en las elecciones de 2004 votaron mayoritariamente contra la Administración de Bush. En los seis meses posteriores a los ataques, los familiares de algunas víctimas se reunieron en el «No en Nuestro Nombre», uno de los múltiples grupos contra la guerra que surgieron a partir del 11-S. Días después de los ataques había ya gente organizándose para que no se produjera una respuesta bélica.

Muchas vidas individuales se vieron transformadas. Jordan Schuster, que había contribuido a catalizar ese gran foro que fue Union Square, se convertiría en un activista por la justicia social tras graduarse, y cuando nos vimos en 2007, seguía luchando en numerosas causas. Mark Fichtel, presidente y CEO de la Cámara de Comercio de Café, Azúcar y Cacao de Nueva York aquella mañana, logró escapar de las torres por los pelos, gracias a una «pequeña anciana» que le ayudó a ponerse en pie después de que la muchedumbre le tirara al suelo. Consiguió volver a casa en poco tiempo: «En una hora había hablado con todos los directivos. Pusimos en marcha un plan de recuperación de emergencia para la Cámara de Comercio de Nueva York». Su organización volvió a funcionar inmediatamente. Seis meses después dejó el trabajo, pasó «ochocientas horas» estudiando el islam y empezó a dar clases sobre el tema.[366]

Tom Engelhardt, al que citamos más arriba, trabajaba de editor el 11 de Septiembre. Rondaba ya los sesenta años y había vivido toda su vida en Nueva York. Encontró la cobertura de los eventos en los medios de comunicación tan inexacta, tan perturbadora, que se puso a reunir versiones alternativas de medios internacionales por internet y de otras fuentes, para enviárselas a un grupo de amigos. Sus comentarios a propósito de cada artículo se convertirían pronto en auténticos ensayos, elocuentes, apasionados, plenos, y sus suscriptores siguieron aumentando hasta

contarse por miles. Así comenzó TomDispatch.com, que siete años después sacaba a la semana, de media, tres largos ensayos políticos, la mitad de ellos de escritores con los que Tom ya estaba vinculado —Chalmer Johnson, Jonathan Schell, Mike Davis— o de otros a los que encontró o le encontraron en este nuevo rol, esta nueva vida como vehículo de transmisión ensayística. Los comentarios e informes empezaron a circular en numerosas páginas web de todo el mundo y en publicaciones como *Los Angeles Times* o *Le Monde Diplomatique*. Yo le contacté año y medio después del 11-S con un ensayo sobre esperanza e historia que quería que él moviera y me convertí en colaboradora habitual. TomDispatch.com me permitió hablar directamente de los temas del momento, me hizo escritora política, aún más, permitió que mi voz tuviera más alcance en un momento que parecía exigir ese compromiso con lo inmediato, con lo urgente. Y el editor se volvió amigo íntimo. He ahí los insospechados efectos de la historia.

Fueron muchos los que tomaron mayor conciencia política, aunque la mayoría lo hizo no tanto por el 11-S como por la respuesta de la Administración de Bush. Sin embargo, no hubo un modelo único de reacción. Conocí a una pareja que vivía con sus dos hijos en un hermoso y lujoso apartamento de un antiguo edificio de oficinas, a una manzana de las Torres Gemelas.[367] Aquella mañana, al salir corriendo, no se llevaron más que unos libros de la biblioteca y algo de ropa que acababan de comprar y querían devolver a la tienda. No regresarían hasta el enero siguiente, cuando su casa quedó limpia del polvo tóxico que lo cubría todo, desde las tostadas que habían dejado sobre la mesa hasta los juguetes de los niños, la ropa, los libros, todo, y se apagaron los fuegos infernales en el Pozo. Para muchos, el desastre duró varias semanas; para algunos, meses. Para esta familia, como para tantos de los residentes olvidados en lo que se quiso representar como un distrito esencialmente financiero, no residencial, duró años. Al finalizar, el marido de la pareja se había vuelto un pesimista que no dejaba de

contemplar su propio rostro sonriente en las fotografías anteriores a que el mundo a su alrededor colapsara sobre los «inocentes» y aseguraba sufrir PTSD. «Nunca volveré a ser feliz como lo fui entonces. Me paso el día vigilante, alerta». La incertidumbre minaba sus nervios. Su mujer, sin embargo, había sido capaz de asumirla.

Ella alcanzó cierto optimismo, aunque el camino hasta conseguirlo no fue sencillo. Pertenecía al mundo de la política y al principio trataba de utilizar sus contactos para descubrir cuándo se produciría el próximo ataque, para tener el control de lo que ocurría. «Y entonces, de repente, un día me di cuenta de que no podía saberlo. La nube que me rodeaba se desvaneció, me sentí mejor […]. Todo desapareció de la noche a la mañana, no sé por qué. No podía controlar lo que ocurría, no podía saberlo. El barrio en cuya reconstrucción había trabajado tanto se convirtió en una enorme cicatriz; mis hijos pensaban…, no sé, la mitad de la gente pensaba que era un monstruo, la otra mitad, que era una heroína, y eso también era un problema. Una noche me senté aquí y me percaté de que ahora teníamos [donde habían estado las torres] estos atardeceres increíbles y que todo estaba bien. El regreso a la normalidad fue el regreso al caos». Añadió que una de sus «mitologías» había sido siempre «que había nacido demasiado tarde para tener una causa por la que luchar, y he aquí que me entregaban una». El barrio se organizó para luchar por sus derechos, por criterios de seguridad realistas, por compensaciones económicas, y, al hacerlo, logró una cohesión mayor. Ella participó, pero no asumió liderazgo público ni dependería de él para adquirir identidad. También sufrió una enfermedad casi mortal. Tras las dos experiencias, «me volví una persona religiosa. Comprendes el horror que te aguarda y agradeces que no suceda. Mataron a tres mil personas, pero se salvaron veinticinco mil. Mataron a tres mil personas, no a tres mil cuatro, nosotros seguimos aquí. Creo que es muy fácil sentir compasión en abstracto. Dicen que lo importante es cómo actúa

la gente cuando las cosas van mal. Pero eso es sencillo. Lo importante es cómo actúa cuando van bien».

En los momentos inmediatamente posteriores al 11-S convergieron numerosos efectivos de bomberos, policías, trabajadores locales y voluntarios civiles para reparar los sistemas fallidos. Fueron los propios ciudadanos quienes tomaron las grandes decisiones, desde evacuar los edificios del Trade Center, a pesar de que la Autoridad Portuaria les aconsejó que no se movieran, a organizar inmensas operaciones de socorro. En el vuelo 93, donde el Pentágono no fue capaz de actuar, los ciudadanos se encargaron de la seguridad, a partir de decisiones veloces y acciones colectivas. No solo fue un momento de ayuda mutua y altruismo, también un momento de democracia participativa en el foro de Union Square, en las clínicas, en las cocinas improvisadas, de esfuerzos voluntarios por toda la ciudad. La gente decidió hacer algo, se alió con los demás, con los desconocidos, y logró que ese algo tuviera lugar. Era la anarquía en el sentido que le daba Kropotkin, de autodeterminación más que de caos. Es un ejemplo típico de lo que sucede en los desastres, el fracaso de las instituciones y el éxito de la sociedad civil. Los neoyorquinos demostraron que puede existir, aunque sea brevemente, voluntad y capacidad para crear una sociedad vibrante al margen de cualquier autoridad. Cuando se recompuso, el objetivo principal de la Administración de Bush fue recuperar el control de la nación, quitándoselo no a los terroristas, sino a los ciudadanos. Su campaña tuvo un enorme éxito.

El 11-S fue, en muchos aspectos fundamentales, una anomalía. Desde ese mismo día, la gente no dejó de repetir, como una cantinela, que todo había cambiado. En otros aspectos, constituyó un ejemplo típico del desastre, con una sociedad civil revitalizada y todos sus ingredientes de socorro, ayuda mutua, foros públicos y diversas formas de pánico de las élites. Si tras el desastre la población de México había vencido en la lucha de poder contra el Gobierno, o había ganado al menos algunas batallas importantes, los

estadounidenses perdieron la mayoría de ellas tras el 11-S. En su lugar, obtuvieron una sociedad militarizada con menos derechos y privacidad. Si tres meses después del 11-S los argentinos habían convertido un súbito desastre económico en una oportunidad para el resurgimiento social, los estadounidenses desaprovecharon la oportunidad. La historia de amor de la nación con las soluciones reaccionarias se encontraba en pleno apogeo, y el militarismo, el individualismo y el consumismo ahogaron el resto de posibilidades. Argentina vivía el final de un largo periodo de autoritarismo, represión e intervención extranjera cuando la población se levantó. En Estados Unidos no existía el lenguaje capaz de describir —mucho menos de celebrar— lo que emergió de los escombros de las Torres Gemelas, como tampoco existía la imagen de lo que la ayuda mutua, el altruismo, la colaboración, la improvisación y el empoderamiento de la población podían ofrecer en una sociedad libre para inventar y dirigir sus propios designios. Se utilizó una lógica de coyuntura bélica, de ley marcial. Se inculcó un patriotismo que era idéntico a la obediencia sumisa. La sociedad civil triunfó en las horas y días que siguieron a los ataques, pero no logró imponerse a las historias y a los clichés que repetía el Gobierno y cacareaban los medios de comunicación, día tras día. Cuatro años después, ese equilibrio de fuerzas sería ligeramente diferente.

---

[340] Louise Richardson, *What Terrorists Want: Understanding the Enemy, Containing the Threat*, Nueva York, Random House, 2006, p. 141.

[341] Tom Engelhardt, «9/11 in a Movie-Made World», 7 de septiembre de 2006, http://www.tomdispatch.com/post/118775/9_11_an_explosion_out_of_the_towering_inferno_/

[342] Barrett y Collins, *Grand Illusion*, p. 44.

[343] El testimonio de Ruth Sergel (5 de diciembre de 2003) se encuentra en CUOHROC, p. 16.

[344] Wayne Barrett, en el programa de radio *Democracy Now,* Pacifica Network, 3 de enero de 2007.

[345] Barrett y Collins, *Grand Illusion*, p. 41.

[346] National Commission on the Terrorist Attacks upon the United States, *The 9/11 Commission Report*, Nueva York, Norton, 2004, p. 284.

[347] Barrett y Collins, *Grand Illusion*, p. 279.

[348] Editorial, «Ground Zero's Lingering Victims», *The New York Times*, 15 de septiembre de 2008.

[349] Camille Paglia, en Susan Faludi, *The Terror Dream*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007, p. 23.

[350] En Faludi, *Terror Dream*, p. 23.

[351] Cathy Young, en *ibid.*, p. 21.

[352] Anónimo, en una entrevista extraoficial con la autora, Nueva York, febrero de 2007.

[353] *9/11 Commission Report*, p. 348.

[354] Richardson, *What Terrorists Want*, p. 150.

[355] Dan Eggen y William Branigin, «Air Defenses Filtered on 9/11, Panel Finds», *Washington Post*, 17 de junio de 2004, http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A48471-2004Jun17.html/.

[356] Elaine Scarry, «Citizenship in Emergency: Can Democracy Protect Us Against Terrorism?», *Boston Review*, octubre / noviembre de 2002, http://www.bostonreview.net/BR27.5/scarry.html/.

[357] *Ibid.*

[358] Christina Hoff Sommers y Sally Satel, *One Nation Under Therapy: How the Helping Culture Is Eroding Self-Reliance*, Nueva York, St. Martin's Press, 2005, p. 147.

[359] *Ibid.*, p. 177.

[360] *Ibid*., p. 179.

[361] Kathleen Tierney, entrevista con la autora, marzo de 2007.

[362] Richard G. Tedeschi, Crystal L. Park y Lawrence G. Calhoun (eds.), *Posttraumatic Growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis*, Mahwah, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1998, p. 2.

[363] Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido,* Barcelona, Herder, 1991, p. 77. Trad. cast.: Comité de Traducción al Español.

[364] En Berman, «The City Rises». En castellano, Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, EDAF, 2000, p. 247. Trad. cast.: José Mardomingo Sierra.

[365] Charles Fritz, «Disasters and Mental Health: Therapeutic Principles Drawn from Disaster Studies», University of Delaware Disaster Research Center, 1996, p. 57.

[366] El testimonio de Mark Fichtel (11 de diciembre de 2001) se encuentra en CUOHROC, p. 16.

[367] La pareja prefiere seguir siendo anónima.

V

NUEVA ORLEANS: LO QUE NOS UNE Y LOS QUE NOS MATAN

15

¿Qué diferencia supondría?

El diluvio y las armas

Al final, en el último momento, su hija no pudo ir a buscarla para llevársela a Atlanta, así que Clara Rita Bartholomew, una mujer fuerte y franca de sesenta y un años, se encerró en el armario de la casa heredada de su hermana para protegerse de los vientos huracanados del Katrina. Aquel lunes, 29 de agosto de 2005, los aullidos del temporal la habían despertado a las seis de la mañana. Primero se refugió en el lavabo, y desde allí contempló cómo el viento desgajaba pedazos de la casa de su vecino; después se metió en el armario, el lugar más seguro de la casa. Cuando amainó el vendaval, abandonó el armario, miró por la ventana y comprobó que el agua llegaba a la altura de una señal de *stop* cercana. A pesar de elevarse sobre el nivel del suelo, en su casa había treinta centímetros de agua. Se encontraba en la parroquia de San Bernardo, cerca de Nueva Orleans, donde solo cuatro viviendas resistieron a las inundaciones. Ella aún no lo sabía, pero la fuerza del agua había hecho añicos los diques de protección del canal que daba salida al río Misisipi hacia el Golfo (canal MR-GO). Este atajo, construido para que los barcos comerciales accedieran desde el mar, recibía el apodo de «Autopista del Huracán», pues parecía invitar a que las olas del Golfo cargaran contra él. Ante el incesante

aumento del nivel del agua, Bartholomew quitó el pasador de las escaleras y subió al desván.

La tormenta había arrancado partes del tejado. Se dio cuenta de que ni siquiera allí estaba a salvo. «Y doy voces, y no dejo de gritar: “No quiero morir, Jesús, sálvame, por favor. ¿Qué he hecho yo?”. Y cuando cierro los ojos, una enorme ola…, dos enormes olas se encuentran y las veo venir hacia mí, y rompen contra el resto de las casas, pues esta casa está un poco más alta, pero al final también llega, y el viento sigue soplando. Podía sacar la mano y tocar el agua. El agua estaba increíble, blanquísima, muy hermosa. Y sigo chillando y gritando: “Dios, por favor, no permitas que me muera”. Al momento, animales de toda clase, que nunca, no, jamás había visto antes vienen hacia mí. Y me armé de valor y miré hacia abajo. El tejado entero había desaparecido, y las ventanas habían desaparecido, y la trasera. Los animales hacían ruidos extraños, yo corría para escapar de ellos. Fue horrible. Ya estoy pensando que se ha acabado, que hasta aquí hemos llegado, el viento tira abajo la parte de atrás de la casa, y yo sigo rezando: “Dios, Señor, Señor, sabes que no sé nadar”, y después, al final, se tranquiliza durante unas cuatro horas, yo me quedo en las escaleras del tejado, y estoy agotada, Señor, estoy agotada, pero no puedo quedarme dormida, me ahogo si me quedo dormida. El viento vuelve, y después, al final, sobre las tres de la mañana, más o menos, se para. Una pareja de blancos que intentaba llegar al río se ahogó delante de mí».[368] Esa pareja se dirigía a las zonas elevadas junto al Misisipi, donde podrían salir del agua. Mientras nadaban, Bartholomew les daba ánimos.

«Y entonces una enorme ola, como una marea, vino y se los llevó. Y la niña pequeña chillaba. Gritaba y gritaba y gritaba. Y el viento seguía soplando entre una fina llovizna que lo empapaba todo. Y entonces un cuerpo pasa ante mí. Yo me giro y busco por el desván algo con que tirar de él, y entonces veo un cocodrilo inmenso y viejo que va a por el cuerpo. Me quedé helada, no podía moverme, y después amainó y la lluvia se detuvo.

Creí que mi vecino estaba en el tejado, así que le di un grito y de repente llegaron gaviotas y pelícanos, preciosos. [Mi vecino] no llevaba camisa y se lo andaban comiendo como si fuera un trozo de carne, y él sacó una escopeta y empezó a disparar. El viento volvió entonces. Soplaba y soplaba y soplaba. Yo ya no podía más». Bartholomew encontró la Biblia de su hermana y leyó un salmo. Se arrepintió de sus pecados. Vio una hermosa barca, flotando, sin nadie dentro, y la tomó por una señal divina. Se dispuso a esperar la muerte.

No fue la única que la esperó durante el huracán Katrina. Más de mil seiscientas personas la encontraron, aunque muchos nunca llegaron a saber qué se los llevaba. No acabaron con ellos el huracán ni la inundación, sino la sed, el calor, la falta de medicinas, los asesinatos que se produjeron cuando las aguas ya se habían retirado, cuando el viento ya se había tranquilizado. Cuesta pensar que Bartholomew fuese una afortunada. Pero sobrevivió. Aguantó en aquel desván desvalijado y vio pasar ante sus ojos, flotando, ataúdes y cuerpos, animales domésticos y silvestres, muertos y vivos. Vio una embarcación con una pareja de jóvenes blancos al mando. «Y entonces, al final, oigo que la chica blanca dice: "Alguien grita", y él responde: "No, es el ruido del agua". ¿Y sabes qué hice en cuanto apagó el motor? Grité: "Soy Clarita, estoy viva". Vinieron hasta el hueco en el tejado, me vieron y me preguntaron: "¿Cómo has sobrevivido?"».

Subió a la embarcación. Un vecino al que también habían rescatado le contó que había cocodrilos nadando por el vecindario, y otro le dijo que logró escapar cruzando de un tejado a otro, a nado, mientras el agua subía. Pasaron ante la residencia de Santa Rita, que se había inundado, provocando la muerte de treinta y cinco ancianos y personas discapacitadas. El hombre que salvó a Clarita trabajaba para la parroquia. Junto a su esposa, habían rescatado a unas cien personas. Un ejército de voluntarios salió aquella semana en pequeñas lanchas y barcas, llevando a miles o decenas de miles de personas a tierra firme. A Bartholomew la dejaron en un instituto,

en cuyo suelo durmió la noche de aquel lunes. Después la evacuaron al Astrodome, en Houston, Texas, y cuando yo la encontré, estaba tratando de crear un hogar en un apartamento vacío de San Francisco y contaba los días para que le permitieran regresar a arreglar su casa. Había sobrevivido a una versión del apocalipsis, más parecida a este de lo que la gente cree, aunque algo menos duradera. Un cataclismo de viento y agua, una evacuación, varios días horribles en el Astrodome y un largo exilio.

El suplicio fue más prolongado para buena parte de la población de la parroquia de Nueva Orleans. Cory Delaney, un joven de veinticuatro años que vivía en una pequeña casa de una sola planta a las afueras de la ciudad, se fue a refugiar con su padre, su madre discapacitada y varios familiares más a la casa de dos pisos de su tía, en la ciudad. Todo iría de mal en peor a partir de entonces. No dejaba de entrar agua, el mobiliario del piso de abajo empezó a flotar y el agua seguía subiendo por las escaleras. Estaban atrapados. Nadie atendió a la señal de socorro que pusieron en el tejado. Se quedaron sin agua potable y los helicópteros que les sobrevolaban, en los que habían puesto sus esperanzas, les apuntaban con sus armas al pasar de largo. Al tercer día, cuando ya habían empezado a construir una balsa, apareció una embarcación. Cory llevaba a su madre y el resto de la familia cargaba la silla de ruedas. Cuando les dejaron en tierra firme, encontraron más hombres armados: un policía, con un M16 en la mano, les dijo que caminaran hasta la interestatal y esperasen allí al autobús. Había unas dos mil personas esperando. Los autobuses llegaban con cuentagotas, algunos no paraban y otros cargaban solo a los más vulnerables.

Delaney se unió a un grupo de unas veinticinco personas, que empezó a funcionar como una unidad social. Esas improvisadas comunidades, que tomaban decisiones conjuntas y cuidaban de sus miembros, fueron habituales entre los evacuados. Sin embargo, su madre se encontraba muy débil y no podía esperar sentada en el asfalto de una autopista elevada, bajo un calor denso y húmedo y rodeada por el mar que reflejaba la luz del sol.

Apareció un policía y les dio agua. La siguiente remesa de policías «salieron de los coches con los M16 y los AK-47 listos para dispararle a cualquiera. Nos echaron para atrás, como que éramos fugitivos, y dijeron: "Nadie va a venir a por vosotros. Os las tenéis que arreglar por vuestra cuenta. Intentad llegar hasta el Superdome". Y eso hicimos, llevando a mi madre, y nadie intentó ayudarnos. Pasaban por delante de nosotros, la gente aparecía en barcas, nos sacaban fotos, como que éramos gente sin techo, refugiados o algo así. Dormimos dos noches más en la interestatal; en total, cinco noches. Estábamos frustrados, no sabíamos qué hacer. Mi madre estaba deshidratada y yo monté una tienda para que tuviera algo de sombra. Creí que se nos moría. Y rezamos, y la gente vino también para rezar con nosotros».[369] Pidió ayuda, sin éxito, hasta que la Guardia Nacional les subió en un camión con dirección al suburbio de Metarie. Allí evacuaron de urgencia a su madre. Corey Delaney y su familia no sabrían nada de ella en varios días. Terminaron en un autobús hacia Texas. «Nos metieron en una especie de campo de concentración con vallas metálicas y francotiradores, como si hubiéramos hecho algo malo». En el momento de esta entrevista, se encontraba en Minnesota, todo lo lejos que podía estar de su hogar sin abandonar el país.

No fue el único al que le pusieron un arma en la cara. En los momentos posteriores al Katrina, el pánico de las élites, alimentado por el racismo y las dimensiones de la tormenta, alcanzó niveles extraordinarios, desencadenando un nuevo desastre. Las víctimas se convirtieron en monstruos, en amenazas. A partir de esa imagen, hubo quien intentó ayudar y quien intentó someter a la población, entre cosas mucho más graves. El Katrina fue, en realidad, una sucesión de desastres: estuvo el desastre más o menos natural de la tormenta; el desastre absolutamente humano de los diques que reventaron y provocaron la inundación de la parroquia de San Bernardo y gran parte de la parroquia de Nueva Orleans; la devastación social después de que las diversas Administraciones se mostraran incapaces

de evacuar y ayudar a los afectados o se negaran a hacerlo; la vergonzosa atrocidad de que las autoridades locales, primero, y las federales, después, vieran en las víctimas a criminales, convirtiendo Nueva Orleans en una ciudad carcelaria, donde las armas apuntaban a los ciudadanos y grandes contingentes de población no pudieron salir de la zona afectada. Donde hubo personas asesinadas y personas abandonadas, a las que dejaron morir.

Por supuesto, como me indicaba Kathleen Tierney, el Katrina fue mucho más que un desastre. Fue una debacle, un cataclismo, de una escala muy superior a la mayoría de las catástrofes que Estados Unidos había conocido. Una emergencia es algo muy localizado: un incendio en una casa, un hospital inundado. Un desastre afecta a una ciudad o a una pequeña región. En el de San Francisco, tras el terremoto de 1906, solo había que cruzar la bahía para encontrar refugio y en realidad la mitad de la ciudad seguía en pie. El 11-S únicamente obligó a evacuar el Bajo Manhattan; el resto de la isla y de distritos de la ciudad eran seguros. Ese mismo día, muchos neoyorquinos pedían comida a domicilio y se quedaban en casa para ver por televisión «Nueva York atacada». En mi casa, tras el terremoto de Loma Prieta, la electricidad volvió en menos de veinticuatro horas y allí, en el centro mismo de San Francisco, pude sentarme a ver las noticias que hablaban de la destrucción de mi ciudad. Sin embargo, el Katrina inundó el ochenta por ciento de Nueva Orleans, todos los servicios esenciales quedaron inutilizados o suspendidos y la superficie declarada zona catastrófica abarcó más de doscientos treinta mil kilómetros cuadrados. En las regiones más afectadas de Misisipi, Alabama y Luisiana, la destrucción alcanzó amplias zonas del interior. La fuerza de la tormenta, por sí sola, provocó que el océano —una pared que alcanzó casi diez metros de altura en lugares como Biloxi— anegara varios kilómetros desde la línea de costa. Algunas áreas, como el barrio del Lower Ninth Ward de Nueva Orleans, pasaron semanas sumergidas y meses después aún no habían recuperado los servicios básicos. Numerosas zonas no volverán nunca a ser lo que habían

sido antes del 29 de agosto de 2005. Muchas comunidades y familias quedaron rotas para siempre.

Sin embargo, buena parte de lo que ocurrió cuando reventaron los diques no era inevitable. Lo provocó el miedo. Tierney definió el pánico de las élites —«miedo al desorden social; miedo a los pobres, a las minorías sociales y a los inmigrantes; obsesión con los saqueos y los delitos contra la propiedad, predisposición a recurrir a la fuerza letal, y toma de decisiones a partir de meros rumores»— poco después del Katrina, posiblemente el peor caso de pánico de las élites de la historia de Estados Unidos. Nueva Orleans era ya, desde hacía tiempo, una ciudad con altos índices de criminalidad, pero el mito de la ciudad de vándalos y monstruos que inventaron los medios de comunicación y las autoridades tras la catástrofe no existía más que en su imaginación. Esa imagen fue responsable de la muerte de decenas de miles de personas vulnerables.

Los cadáveres que faltaban

«¿Qué diferencia de orden práctico supondría para alguien el que fuera verdadera tal idea en vez de su contraria?», se había preguntado William James en su segunda conferencia sobre pragmatismo. En las horas, días y semanas posteriores al Katrina, aquellos que aceptaban una serie de ideas y creencias fueron responsables de muchas muertes; quienes aceptaban otras salvaron multitud de vidas. El miedo, que nacía de rumores, mentiras y prejuicios no contrastados acerca de la naturaleza humana, golpeó a Nueva Orleans como un segundo huracán. Ray Nagin y Eddie Compass, alcalde y jefe de Policía de Nueva Orleans respectivamente (afroamericanos ambos), contribuyeron a sembrar el pánico y la confusión. Unas veinte mil personas se habían refugiado en el Superdome, un estadio en el centro de la ciudad, abierto como refugio de emergencia, que carecía del equipamiento básico de alimentos, agua y energía eléctrica. El huracán se había llevado parte del

techo, los aseos eran inutilizables y las cañerías estaban atascadas, de forma que las aguas residuales manaban al resto de las instalaciones. Sin aire acondicionado ni electricidad, el lugar se convirtió en un horno oscuro, fétido, caótico. Las inmediaciones estaban, en su mayor parte, inundadas. Los de dentro no estaban autorizados a salir, prisioneros del miedo de quienes ostentaban el poder. Abundaban rumores de comportamientos violentos. En el programa de televisión de Oprah Winfrey, Compass contó: «Allí había niños pequeños, bebés […], y a algunos los estaban violando».[370] Fue incapaz de contener los sollozos frente a las cámaras y rompió a llorar. Nagin informó de que había «cientos de miembros de bandas» en el Superdome, violando y asesinando.[371] Aprovechó su minuto de gloria en horario de máxima audiencia para informar al país de que la gente llevaba «cinco días en ese maldito Superdome viendo cadáveres, viendo a descerebrados matar a personas, violar a personas».[372]

Aunque, según decían, el Superdome y el Centro de Convenciones se habían convertido en sendos nidos de víboras, los medios de comunicación se centraron, al menos temporalmente, en los informes que hablaban de saqueos en tiendas y centros comerciales. La histeria a propósito de los saqueos creció hasta el punto de que dos días y medio después de la tormenta, el 31 de agosto, Nagin y la gobernadora Kathleen Blanco pidieron a las tropas dedicadas a labores de emergencia —la Policía y la Guardia Nacional, esencialmente— que abandonaran las tareas de rescate y se centraran en combatir el pillaje. Optaron por proteger propiedades antes que proteger vidas. Planteada así, la disyuntiva resulta absurda; sin embargo, es el término «saqueo» y sus connotaciones de caos, peligro y violencia ilimitada lo que muchos encuentran inaceptable. ¿Qué diferencia supondría que nos preocupáramos menos por la propiedad y más por la vida humana? Dijo la gobernadora Blanco: «He aquí algunos de los cuarenta mil efectivos extra que he solicitado. Tienen M16 listos para disparar […]. Para los matones, no tengo más que un mensaje: estos cuerpos están preparados para

abrir fuego y matar, están dispuestos a hacerlo si es necesario, y confío en que lo harán».[373] Habían pasado noventa y nueve años desde el día en que el alcalde de San Francisco pronunciase la infame declaración de «disparar a matar» contra los saqueadores. Nada había cambiado.

Los medios de comunicación se comportaron con la misma histeria y credulidad que los líderes políticos. La CNN declaró: «En las calles oscuras, las bandas descontroladas se aprovechan de la desprotección de la ciudad. Todo aquel que se atreve a salir se expone a que le roben o le peguen un tiro. Es un estado de sitio».[374] No había pruebas de que las supuestas bandas hubieran robado o disparado a nadie. Sin embargo, los tiros abundaban. Quien difundió rumores de disparos contra la Policía hubo de retractarse, como aquellos que hablaban de francotiradores apuntando a los helicópteros de rescate, un acto sin sentido alguno, pero que encajaba en la imagen de regresión a la violencia y al pánico de masas. El 1 de septiembre, *The New York Times* escribía: «El caos se adueñó de Nueva Orleans el pasado miércoles, cuando los saqueadores campaban a sus anchas […]. Sin miramientos, los ladrones forzaron puertas para acceder al interior de las tiendas, de las que se llevaron alimentos, ropa, televisores, ordenadores, joyas y armas».[375] La Policía haría exactamente lo mismo, pero eso no saldría en las noticias hasta tiempo después. La televisión nacional grabó a un grupo de agentes de la Policía entrando en el Walmart. También se supo que confiscaron los vehículos de un concesionario Cadillac, algunos de los cuales fueron vistos rodando por las carreteras de Texas. El dueño del concesionario reabriría el establecimiento después indicando en un cartel, con lacónico humor sureño, que sus coches los conducía «La flor y nata de Nueva Orleans».[376]

«Saqueo» es una palabra incendiaria, inexacta, que habría que eliminar del vocabulario. Mete en el mismo saco dos actividades muy distintas. La primera, que podemos llamar robo, y otra a la que habría que referirse como requisición: la incautación de bienes necesarios en una situación de

emergencia (acordémonos de los voluntarios del Ejército de Salvación y los profesionales acaudalados que, durante el terremoto de 1906, entraban en las tiendas de San Francisco en busca de material médico para los heridos). La requisición, así, es una respuesta perfectamente apropiada en circunstancias extraordinarias, una forma de anteponer la supervivencia y las labores de socorro a las normas que regulan la vida cotidiana. En los días posteriores al Katrina apenas había tiendas abiertas y el dinero resultaba mayoritariamente irrelevante. La única manera de hacerse con productos esenciales era tomarlos de donde hubiera.

Peter Berkowitz, un abogado que se dirigía a matricular a su hijo en la Universidad de Loyola, se quedó atrapado en Nueva Orleans con otros miles de turistas y visitantes. Muchos forasteros acamparon junto al Riverwalk, el centro comercial adyacente al Centro de Convenciones. Este fue también el primer gran refugio de emergencia y el origen de infinitos y terroríficos rumores. Berkowitz escribió una carta a su madre, que circularía ampliamente, donde describe cómo su grupo vio a la Policía entrar en el centro comercial, cargados con bolsas de tela: «Por eso empezamos a entrar nosotros. Sacamos comida y bebida y rebuscamos en las tiendas. Aparecieron algunos turistas y se unieron al grupo. Nos llevamos sillas y mesas. La Policía había "abierto" el Footlocker, y otras tiendas, así que teníamos zapatillas y ropa al alcance de la mano. Busqué sábanas y cosas con las que equipar el campamento. Quité las lonas que cubrían algunos puestos para preparar una cama […]. Estuvimos entrando y saliendo, sin parar, todo el día, y sacábamos comida y provisiones».[377]

Como decenas de miles de personas, ignoraban cuándo llegaría la ayuda. Los medios de comunicación se movían por la ciudad sin impedimento, pero la prometida evacuación se realizaba de manera incomprensiblemente lenta. Muchos creyeron que les habían abandonado a su suerte, para morir o para luchar por la supervivencia bajo nuevas normas. Hubo quien, movido por la rabia, se apropió de bienes que no eran estrictamente necesarios.

Otros lo hicieron por mero oportunismo. Pero solo un pequeño porcentaje tuvo tiempo de pensar en algo más que la mera supervivencia y la ayuda a los más vulnerables. La supervivencia exigía requisar productos. Conforme la repentina emergencia del huracán se alargaba en una semana infinita, a los habitantes de Nueva Orleans se les terminaban el agua, los pañales, los medicamentos y muchas otras cosas, que se reponían con lo que había en las tiendas. Los medios de comunicación de izquierdas, la propia gente que compartía imágenes por correo electrónico y, al final, también Soledad O'Brien, de la CNN, observaron que si una fotografía mostraba a personas afroamericanas apropiándose de bienes esenciales, se hablaba de «saqueos», mientras que si eran blancos quienes lo hacían, estaban «reuniendo provisiones». En realidad, la historia de Estados Unidos no ha visto demasiados episodios de robos generalizados o desvalijamientos al amparo de una crisis. Muchos sociólogos e historiadores consideran que este es uno de los grandes «mitos» del desastre. Tras el Katrina, se dieron algunos casos. Pero lo primero que habría que preguntarse sobre tales robos es a quién le importa si unos cuantos aparatos electrónicos cambian de manos sin atenerse a las leyes del mercado cuando hay cadáveres de niños flotando en aguas nauseabundas y abuelas atrapadas en los tejados que mueren por el calor y la deshidratación.

Parece ser que le importa a mucha gente. Entre ellos, a quienes establecen las prioridades y crean la imagen pública del desastre. Mencionaremos así que los ejemplos más señalados de robos a gran escala durante un desastre se habían producido en Florida y las Islas Vírgenes. Quarantelli escribió sobre ellos. Señalaba, por ejemplo, que, en las Islas Vírgenes, en el mundo invertido del desastre, el robo había sido una forma rápida y efectiva de mitigar los peores efectos de la catástrofe, dada la pobreza extrema y las desigualdades sociales existentes. En 1994, en un artículo sobre el saqueo para una enciclopedia de criminología, escribió: «Ciertas comunidades presentan, por lo general, índices de criminalidad

muy altos y niveles de sanción social bajos ante el delito. Si una comunidad de ese tipo se viera afectada por un desastre, la mera continuación de los patrones habituales resultaría en índices elevados de criminalidad».[378] En Nueva Orleans, la tasa de criminalidad era alta. Se produjeron muchos robos, aunque no se sabe exactamente cuántos. ¿Hubo cien, mil, diez mil ladrones? Nadie parece haberlo calculado. Mucha gente atrapada en la ciudad creía que la habían abandonado; otros pensaban que el color de su piel les había sentenciado. No iban desencaminados. Hasta los tertulianos de televisión se dieron cuenta de que era imposible imaginar al Gobierno federal vacilando de ese modo para acudir al rescate de una comunidad blanca y acomodada. Día tras día, las promesas incumplidas de evacuación y socorro convirtieron el Katrina en una crisis social, un escenario similar al de una guerra civil o al de un levantamiento de la población, donde el pillaje es frecuente. Y eso es todo lo que diremos sobre los saqueos. Solo añadiremos que, en el desastre, con frecuencia la gente se queda atrás para proteger sus propiedades contra posibles ladrones. Así, un fenómeno inhabitual es capaz de desencadenar miedos generalizados, miedos que se propagan hasta generar comportamientos que ponen en riesgo vidas ajenas.

Muchas personas abandonadas en Nueva Orleans eran ancianos, o madres, o niños, o personas débiles, o familias numerosas que se resistían a separarse de los demás en una evacuación y a dejar atrás a alguno de sus miembros. Se culpó a quienes no abandonaron la ciudad, pero gran parte de la población carecía de recursos para hacerlo: no tenían coche o dinero para la gasolina o lugar adonde ir. Muchos sobrevivían con una paga mensual, de la que a finales de agosto les quedaba poco o nada. A miles de turistas les cancelaron los vuelos para salir de Nueva Orleans y se vieron atrapados en la ciudad. Algunos residentes permanecieron en ella para proteger sus propiedades; otros, entre los que había médicos y enfermeros de los hospitales, se quedaron a cuidar de quienes no podían salir. La orden de

evacuación obligatoria se dio a última hora de aquel fin de semana, antes de que llegara el huracán, pero no se destinaron fondos para llevarla a cabo.

El miércoles 31 de agosto, el Katrina había dejado de ser únicamente un desastre natural. Tampoco se limitaba ya al desastre humano de diques rotos y la ciudad inundada. Era una catástrofe sociopolítica. Ante los ojos del mundo entero, una población mayoritariamente pobre y mayoritariamente afroamericana padecía en la ciudad fétida, en ruinas, bajo temperaturas insoportables. Los niños lloraban, la gente suplicaba ayuda, en los rostros se grababa la mirada de la desesperación. Los más vulnerables morían, especialmente los ancianos, y sus cadáveres, rodeados en muchos casos por el dolor de sus familiares, aparecían en directo por televisión, junto al Centro de Convenciones y el Superdome. Estaban absolutamente abandonados a su suerte: era un crimen atroz y una vergüenza nacional. Abandonados o encerrados: hablaremos más tarde de cómo Nueva Orleans se convirtió en una cárcel. Que algunos respondieran con furia e insensatez o que otros trataran de incrementar sus recursos no resulta sorprendente, dadas las circunstancias. ¿Proliferan los ladrones en momentos de ruptura social? ¿O lo hacen cuando hay personas dispuestas a matar a todo aquel sospechoso de un delito contra la propiedad? ¿O cuando se deja morir a los más débiles? ¿O cuando los poderosos obstaculizan las evacuaciones y la ayuda?

Durante aquellos días, la Agencia Federal de Gestión de Emergencias rechazó voluntarios, autobuses y camiones llenos de provisiones y ofertas de ayuda por parte de grandes organizaciones, desde un enorme barco militar con un hospital a bordo, agua potable y otros bienes de primera necesidad, a los servicios de Amtrak, la red ferroviaria interurbana, cuyos trenes podrían haber evacuado en cualquier momento a grandes masas de población más eficazmente que los autobuses, como finalmente hicieron. La FEMA pondría siempre la excusa de que entrar en Nueva Orleans no resultaba seguro. Para fletar los autobuses se contrató a una persona afín a

la Administración de Bush que ni siquiera operaba con autobuses: su especialidad era el transporte en camiones, así que subcontrató a otras empresas para que se dirigieran a las zonas afectadas, lo que provocó retrasos y beneficios económicos inaceptables.[379] No cabe duda de que estos casos de nepotismo son otra forma de saqueo, igual que los suculentos contratos a grandes empresas a cambio de servicios tales como colocar lonas sobre los tejados dañados. Tras el 11-S, la FEMA dependía del recién creado Departamento de Seguridad Nacional (DHS, por sus siglas en inglés), tan preocupado por el terrorismo que había desatendido el resto de amenazas

La labor de los medios de comunicación fue, a la vez, la mejor y la peor posible. En algunos casos estuvieron a la altura de las circunstancias; en otros, se dejaron arrastrar al fango. A ellos también se les vieron las costuras con el desastre. Hubo periodistas que salieron de la protección de su burbuja mediática e informaron con valor, con pasión y con empatía, cualidades que no tardarían en transformarse en rabia e ira contra las distintas Administraciones gubernamentales que no llevaron a cabo la evacuación de la población, primero, ni le proporcionaron auxilio —agua, comida, atención médica, una mínima sombra, condiciones básicas de salubridad—, después. Ni, por supuesto, lograron sacarla del infierno en que se había convertido Nueva Orleans. Entre estos periodistas valerosos estaban algunos de los nombres más relevantes de los principales periódicos y los informativos de televisión. Sin embargo, incontables editores, productores, periodistas y columnistas no desaprovecharon la oportunidad de difundir rumores infundados sobre crímenes horrendos, francotiradores, saqueos, pillaje, violaciones en masa, asesinatos, rehenes y una suerte de orgía de brutalidad. Las cadenas de televisión y los periódicos, al reproducir estos rumores, contribuyeron a generar la crisis social en que se había convertido el Katrina.

Cuando Samuel Prince informaba de lo que había observado en Halifax tras la explosión, hablaba de generosidad, valor, urgencia; cuando citaba las fabulaciones de su amigo periodista, se refería a merodeadores nocturnos que robaban a los muertos y a los moribundos. Entre finales de septiembre y principios de octubre, la mayoría de los periódicos se retractaron de las publicaciones que habían convertido a la población negra y pobre en salvajes maleantes que violaban, disparaban contra helicópteros, asesinaban y sembraban el caos, pero el daño ya estaba hecho. La ciudad, gracias en parte a tales historias truculentas, se había convertido en una enorme prisión donde las víctimas eran tratadas como una amenaza. Noventa y nueve años después, la tragedia de San Francisco se repetía. La gente tomó los rumores por certezas. Y las falsedades, por confirmación de viejas realidades.

Como señalaba Jed Horne, editor de la sección local del *Times-Picayune* de Nueva Orleans: «Los periodistas, incluso los de grandes periódicos, que llevaban una década cuestionando en profundidad su propio trabajo y el de la competencia cada vez que veían señales de insensibilidad racial o de género, se mostraron perfectamente cómodos reviviendo estereotipos nada favorecedores y absolutamente falsos. Solo hubo que repetir dos o tres veces los rumores de violaciones en grupo y asesinatos generalizados para que los reporteros decidieran que estaban corroborados y los imprimieran en sus periódicos […]. Evidentemente, el alcalde de la ciudad y su jefe de Policía, que difundían los mismos rumores como si fueran hechos probados, tampoco ayudaron a guardar el buen nombre del periodismo».[380] Los rumores se propagarían por prensa y televisión.

Los opinadores, además, empezaron a ponerse filosóficos. A muchos kilómetros de allí, en Gran Bretaña, el columnista Timothy Garton Ash estaba convencido de que los sucesos de Nueva Orleans no hacían sino confirmar el pensamiento de Hobbes: «La gran lección que se extrae del Katrina es que la corteza de civilización que nos sostiene es tan fina como el papel de fumar. Que la atravesamos al primer temblor y que al otro lado

sacamos las uñas y los dientes, como perros salvajes, para sobrevivir. En cuanto eliminamos de la ecuación los elementos básicos de la vida organizada y civilizada —comida, refugio, agua potable, una mínima seguridad personal—, regresamos al estado natural hobbesiano, a la guerra que nos enfrenta a todos contra todos. Algunas personas, en algunos momentos, se comportan con heroica solidaridad; la mayoría de la gente, la mayor parte del tiempo, se enzarza en una lucha sin cuartel por la supervivencia individual y genética. Algunos se vuelven ángeles temporales; la mayoría regresa a la fase del mono».[381] Ash revivía incluso el tópico victoriano sobre la fina capa de la civilización. Parecía abrirse otro dique para anegar en estereotipos mortales a la población de Nueva Orleans, ya al límite de sus fuerzas.

El 3 de septiembre, Maureen Dowd, columnista de *The New York Times,* resumió el sentir general de que Nueva Orleans era «un nido de víboras donde reinaba la anarquía, la muerte, las violaciones, las pandillas de maleantes, donde los inocentes sufrían, las infraestructuras estaban destrozadas, la fuerza policial hecha añicos, las tropas desplegadas no eran suficientes y la negligencia gubernamental a la hora de planificar la situación rayaba lo criminal».[382] Se contaba que, en aquellos momentos, había cientos de cadáveres en el Superdome, víctimas de asesinatos. Corrían sin freno historias sobre violaciones de niños y bandas armadas que aterrorizaban las calles de la ciudad. Había incluso rumores de canibalismo. La gente, también la que conocía la situación de primera mano, se creyó muchos de esos horrores, lo que intensificó el miedo y la confusión. También los medios nacionales, que se retractarían demasiado tarde, si llegaron a hacerlo, y con poca contundencia.

No es fácil borrar las calumnias contra toda una población. Mucha de la gente que no puso en duda los titulares sensacionalistas y las historias de brutalidad que aparecían en los principales programas de televisión jamás se enteró de las retractaciones. Hace poco conocí a un académico inglés que

seguía creyendo la versión de Ash y Dowd, y el otro día escuché que un distinguido profesor aún se resistía a cuestionar las atrocidades en el Centro de Convenciones que le contara un policía que ni siquiera había permanecido en su puesto tras el Katrina. Dumas Carter, de treinta años, fue uno de los policías que se mantuvo al pie del cañón. Contaría después que, tras aquella espeluznante semana, el pánico se adueñó de su jefe a propósito del hotel en que habían instalado el centro de operaciones: «Y entonces nos dice el capitán: "Vale, salís todos del hotel. Va a haber disturbios y van a reducir el maldito hotel a cenizas. Va a ser terrible, va a ser enorme, van a empezar a matar a gente en el bulevar del Centro de Convenciones, va a ser una masacre". Habían pasado cuatro días desde el huracán. Nosotros tratábamos de explicarle al capitán que la gente se encontraba agotada y sedienta y hambrienta, y que, por muchas ganas de disturbios que tuvieran, no podrían levantar una silla de jardín por encima de la cabeza. Pero no voy a criticar a mi capitán. Él tomaba buenas decisiones a partir de informaciones equivocadas».[383]

Parece ser que, en una ocasión, un hombre o varios hombres dispararon contra Carter antes de desaparecer entre la multitud que rodeaba el Centro de Convenciones, unas veinte mil personas, según sus cálculos. No le dieron. Los pistoleros eran un porcentaje minúsculo de aquella población, mayormente pacífica, exhausta, altruista. «Luego llegaron los helicópteros del Ejército. Volaban sobre la muchedumbre, se desplazaban siete u ocho manzanas y lanzaban comida y agua desde quince metros de altura, no sé, desde una altura suficiente como para que las cajas se rompieran, y el agua acabara derramada sobre el hormigón. Un grupo de voluntarios, de los Samaritanos, buscó carretillas por el Centro de Convenciones y salió a por los alimentos y el agua, y lo repartía entre la gente. La gente se unió, formó grupos, todo se distribuía sin disturbios, sin peleas, equitativamente. Y luego llenaron una caja de alimentos y agua y nos la trajeron a nosotros. No la aceptamos. Les dijimos que no se preocuparan por nosotros, que se

aseguraran de que los niños y los ancianos estaban servidos. ¡Querían ocuparse de nosotros! Era gente abandonada a su maldita suerte. Sobrevivieron juntos, se aferraron a la vida, pasaron la noche cantando. Y venían y nos decían: “Parecéis cansados, ¿estáis bien?”. Esa era la gente que yo había jurado proteger».[384] Hobbes, ahí queda eso.

Denise Moore se dirigió al Memorial Hospital en el que trabajaba su madre para buscar refugio en el sólido edificio de múltiples plantas. Se sintió tan ultrajada cuando la echaron, junto a su familia, de la habitación que le habían asignado para acomodar a dos enfermeras blancas que llegaban tarde que se marchó a casa. Una casa que se vino abajo, casi literalmente, sobre ella. Así acabó en el Centro de Convenciones. Recuerda: «Nos dejaron allí. Sin ayuda. Sin comida. Sin agua. Sin condiciones sanitarias, como si fuéramos animales, como si se nos pudiera tratar así, abandonarnos como ratas en las alcantarillas. Porque todos los que estábamos allí éramos negros. Y luego empezó a correr el rumor: “Van a dejar que muramos, van a matarnos”. Se decía que la Guardia Nacional iba a acabar con nosotros y yo casi me lo creí. La Policía seguía pasando. Y la Guardia Nacional pasaba, nos apuntaban con sus armas, y no…, ¿qué haces cuando ves un camión lleno de agua y la gente ha estado suplicando agua todo el día y la noche anterior y el camión con agua pasa de largo? Casi parecía que intentaban provocarnos. Y luego…, no hay que olvidar que estábamos haciendo cola para autobuses que nunca llegaron. No vi que violaran a nadie; sí vi que muriera gente. Vi morir a un hombre, y vi morir a una chica con su bebé. Pero no vi que se le hiciera daño a nadie».[385]

En algo sí acertaron los rumores: había bandas en la zona, si «banda» es la palabra apropiada para describir a hombres que habían crecido en la ciudad, juntos, y pasaban juntos el tiempo. Contaba Moore: «Empezaron a colaborar, averiguaron quién tenía armas y decidieron asegurarse de que nadie violaba a una mujer, pues habían oído los rumores de mujeres violadas en el Superdome, y de que nadie les hacía daño a los niños. Ni a

los ancianos. Eran ellos quienes conseguían zumo para los más pequeños, ropa seca para la gente empapada después de atravesar las calles inundadas. Eran ellos los que abanicaban a los ancianos, porque eso era lo que les movía a actuar, a las bandas, el sufrimiento de los ancianos. Eso fue lo que más me impactó, ver a tantas personas mayores sentadas, incapaces de caminar, de moverse. Los saqueos comenzaron en Saint Charles y en Napoleon. Allí había una farmacia. A lo mejor piensas que estaban robando, no sé, cosas para entretenerse, para pasarlo bien, porque de repente estamos en una "ciudad libre" o lo que sea, como dicen ellos, ¿no? Pues lo que hacían era traer zumos para los bebés, agua, cerveza para los mayores, alimentos, chubasqueros. Iban todos juntos. En mi opinión, se organizaron bien e hicieron lo que tenían que hacer».[386] Ella los comparaba con Robin Hood. «Estábamos atrapados, como animales, pero jamás vi tanta humanidad, en ningún sitio, como allí». Aunque no todos los que portaban armas se comportaron con el altruismo que describe Moore, es indudable que dentro del Centro de Convenciones y del Superdome hubo más ayuda mutua y menos darwinismo social de lo que contaban los medios de comunicación y se imaginaban las autoridades.

El 26 de septiembre de 2005, el servicio de informativos *Newhouse* comunicó que un médico del FEMA —la organización que no había sido capaz de enviar ayuda a la ciudad e impidió la entrada de grandes cantidades de provisiones y equipos de rescate— había enviado un tráiler con refrigeración y tres médicos más para sacar los cadáveres. Citaban al médico, que decía: «Me han informado de que hay doscientos cadáveres en el Dome».[387] El recuento final dio un total de seis, entre los que había cuatro personas fallecidas por muerte natural y un suicidio. Ese mismo 26 de septiembre de 2005, el informe de *Newhouse* concluía: «La gran mayoría de las atrocidades de que se ha informado, atribuidas a los evacuados —supuestos asesinatos en masa, violaciones, asaltos—, han resultado ser falsas, o, al menos, los operativos médicos, militares, policiales y civiles

que trabajaban sobre el terreno no han podido proporcionar ninguna evidencia probatoria».

Listo para disparar

La guerra de Irak reapareció en múltiples y diversas formas durante el huracán Katrina. Las tropas de la gobernadora Blanco, recién llegadas de Oriente Medio y listas para abrir fuego con los fusiles M16, daban a Nueva Orleans la categoría de campo de batalla, como si la misión de la Guardia Nacional fuera reconquistar la ciudad. El *Army Times* se lo tomó al pie de la letra cuando, el 2 de septiembre, tituló un artículo: «Las tropas comienzan operaciones de combate en Nueva Orleans». El artículo empezaba: «Se han emprendido acciones de combate para recuperar la ciudad tras el paso del huracán Katrina».[388] En otras palabras: había que arrebatarle la ciudad al enemigo, que no era otro que la propia población atrapada. No había que salvar Nueva Orleans, sino reconquistarla. También se contrataron los servicios de la empresa militar privada Blackwater, famosa por sus masacres en Irak. Jeremy Scahill, de la revista *The Nation*, escribió que cuatro comandos Blackwater con los que habló «afirmaban que su misión en Nueva Orleans consistía en "asegurar los barrios" y "enfrentarse a los criminales"».[389] Informó también de que «todos ellos llevaban armas de asalto automáticas y pistolas escondidas en las piernas. Los chalecos antibalas estaban llenos de bolsillos para munición. Al preguntarles bajo qué autoridad operaban, uno me respondió: "Estamos contratados por el Departamento de Seguridad Nacional". Después, señalando a uno de los compañeros, añadió: "Ese de ahí viene asignado por el gobernador del estado de Luisiana. Nos han autorizado a realizar arrestos y utilizar fuerza letal si lo consideramos necesario". En ese momento, me enseñó la placa dorada que llevaba al cuello, de las fuerzas del orden de Luisiana». Al final llegó el Ejército. A petición de Nagin, en 2007 la Guardia Nacional aún

patrullaba la ciudad, vestida con uniforme militar y conduciendo vehículos blindados y armados. Los índices de criminalidad seguían siendo elevados y el Departamento de Policía era un auténtico caos. La imagen de una población negra y pobre a punto de atacar, o atacando ya, o inmersa en una vorágine de violencia brutal, animal, configuró la respuesta gubernamental y la cobertura mediática. Y llevó a otros habitantes a formar patrullas de seguridad ciudadana. Pero la auténtica violencia del Katrina merece un capítulo aparte.

Para gran parte de las decenas de miles de personas atrapadas durante casi una semana, el trauma no fue solo la terrible tormenta y la inundación de la ciudad, las aguas en las que flotaban cadáveres y nadaban serpientes venenosas, el calor que les provocaba ampollas en la piel y que acabó con numerosas vidas, los días apocalípticos en los que las mujeres daban a luz y la gente moría en pasos elevados sobre las autopistas, rodeada de aguas fétidas, donde muchos perdieron la esperanza de ser rescatados de una ciudad que había colapsado, convertida en una extensión de ruinas húmedas y llenas de mugre, o que algunos trataran de entregar a sus hijos para que los evacuaran antes. El trauma fue también el abandono que sufrieron por parte de otros seres humanos, de sus congéneres, y del Gobierno. Y, sobre todo, que en circunstancias de extrema vulnerabilidad se les tratara como a animales y a enemigos.

---

[368] Clara Rita Bartholomew, entrevista con la autora para el proyecto de historia oral *Alive in Truth*, San Francisco, noviembre de 2005.

[369] Entrevistas para la historia oral del *City Pages* (periódico de Mineápolis-Saint Paul), http://recordingkatrina.blogspot.com/2005/09/minneapolisst-paul-city-pages-new.html/.

[370] Citado en Douglas Brinkley, *The Great Deluge: Hurricane Katrina, New Orleans and the Mississippi Gulf Coast,* Nueva York, HarperCollins, 2006, p. 573.

[371] Brian Thevenot y Gordon Russell, «Reports of Anarchy at Superdome Overstated», Servicio de Noticias de Newhouse, 26 de septiembre de 2005.

[372] Ray Nagin, en Susannah Rosenblatt y James Rainey, «Katrina Takes a Toll on Truth, News Accuracy», *Los Angeles Times*, 27 de septiembre de 2005.

[373] Gobernadora Kathleen Blanco, citada en *When the Levees Broke*, DVD, dirigido por Spike Lee, 2006, HBO Documentary Films and Forty Acres and a Mule Filmworks, y en «Military Due to Move into New Orleans», CNN, 2 de septiembre de 2005, entre otras fuentes.

[374] Informes de la CNN, *Katrina: State of Emergency*, Kansas City, Andrews McMeel Publishing, 2005, p. 75.

[375] Editorial, *The New York Times*, 1 de septiembre de 2005.

[376] Véase el informe de la NBC, disponible en http://www.youtube.com/watch?v=cHcajIRcBvA. Curiosamente, el encabezamiento del informativo es «Robar para salvarse».

[377] Peter Berkowitz, «We Went into the Mall and Began “Looting”: A Letter on Race, Class, and Surviving the Hurricane», Monthly Review, en línea, http://mrzine.monthlyreview.org/berkowitz090905.html/.

[378] Enrico Quarantelli, «Looting and Antisocial Behavior in Disasters», Newark, University of Delaware Disaster Research Center, 1994.

[379] Véase Tim Shorrock, «Why Didn’t the Buses Come? Bush-Linked Florida Company and the Katrina Evacuation Fiasco», *Counterpunch*, 21/22 de enero, 2006, http://www.counterpunch.org/shorrock01212006.html/.

[380] Jed Horne, *Breach of Faith: Hurricane Katrina and the Near-Death of a Great American City*, Nueva York, Random House, 2007, pp. 107-108.

[381] Timothy Garton Ash, «It Always Lies Below: A Hurricane Produces Anarchy. Decivilization Is Not as Far Away as We Like to Think», *The Guardian*, 8 de septiembre de 2005, http://www.guardian.co.uk/world/2005/sep/08/hurricanekatrina.usa6/.

[382] Maureen Dowd, «United States of Shame», *The New York Times*, 3 de septiembre de 2005.

[383] En las historias orales del *City Pages, online*.

[384] *Ibid*.

[385] Denise Moore, transcripción de «After the Flood», *This American Life*, Chicago Public Radio, 9 de septiembre de 2005, http://www.thislife.org/Radio_Episode.aspx?sched=1097/.

[386] *Ibid*.

[387] En Thevenot y Russell, «Reports of Anarchy at Superdome Overstated».

[388] *Army Times*, 2 de septiembre de 2005.

[389] Jeremy Scahill, «Blackwater Down», *The Nation*, 10 de octubre de 2005, http://www.thenation.com/doc/20051010/scahill/.

16

Los que nos matan

Trastornados

Llegué a la costa del Golfo convencida de que mi misión consistiría en investigar el nacimiento de las extraordinarias comunidades que permitieron la llegada y el trabajo de cientos de miles de voluntarios tras el huracán. Ese es, desde luego, uno de los temas que me interesan. Sin embargo, encontré docenas de asesinatos de hombres afroamericanos, a los que nadie parecía prestar atención, y no pude dejarlo pasar. Al principio, la información me llegaba de oídas, de segunda o tercera mano. En el primer viaje que hice a Nueva Orleans tras el Katrina, escuché que una mujer de la parte alta de la ciudad afirmaba que su hijo había visto cómo las fuerzas que patrullaban el Barrio Francés disparaban contra hombres negros y arrojaban los cadáveres al río. Un amigo que investigaba lo ocurrido aquellos días conoció a alguien que había presenciado el asesinato de dos hombres negros atrapados en un tejado a manos de una patrulla militar desde una embarcación. Los dos hombres negros habían disparado en primer lugar, pero lo más probable es que fueran tiros al aire, para indicar su posición. La imaginación convirtió en fuego francotirador ese tipo de disparos de aviso (parece ser, además, que un número extraordinariamente alto de habitantes, de todas las clases y razas, poseía pistolas, rifles, escopetas, armas semiautómaticas: hasta los rescatistas más voluntariosos llevaban en las

barcas, junto a los chalecos salvavidas, armas de mano). Ese testigo se suicidaría poco después.

Solo eran rumores, pero estos no nacían de los mismos miedos y estereotipos que habían avivado los anteriores. Ahora teníamos a gente blanca contando las atrocidades que otros blancos habían perpetrado contra los negros. Entonces apareció el relato de Jeremy Scahill en la revista *The Nation* sobre las empresas de seguridad privada —parte de ese ejército mercenario que, junto al Ejército ordinario, invadió la ciudad tras el huracán — que disparaban contra «agresores negros» por las noches. Alegarían en todo momento que se limitaban a responder al fuego, pero ninguno de ellos resultó herido jamás. En sus propias palabras, dejaban tras de sí «llantos y gritos». El Ejército apareció para comprobar que los mercenarios se encontraban bien, pero nadie se interesó por los heridos, ni entonces ni más tarde. Algunos días después del huracán, Danny Brumfield, un hombre mayor, recibió por la espalda un disparo de la policía, a plena luz del día, frente a su hijo y su hija, en las inmediaciones del Centro de Convenciones de Nueva Orleans.[390] Llevaba unas tijeras en la mano. Los policías, dentro del coche patrulla, adujeron que habían temido por sus propias vidas. La familia señaló que las tijeras eran para cortar cartones y fabricar un refugio para los nietos.

Dieciséis meses después del huracán, imputaron cargos de asesinato e intento de asesinato a siete policías. Fue a raíz del único incidente que se hizo conocido: el 4 de septiembre de 2005, un tiroteo en el puente de Danziger dejó dos muertos y cuatro heridos. La Policía afirmó que las víctimas eran francotiradores. Los testigos lo niegan. Uno de los muertos era Ronald Madison, de cuarenta años, retrasado mental. Su hermano Lance contó que los tiros comenzaron cuando cruzaban el puente para dirigirse a la clínica dental de su otro hermano. La Policía asegura que Ronald Madison se disponía a sacar un arma, pero Lance, empleado desde hacía años en la Federal Express, sin antecedentes de ningún tipo y arrestado ese

día por intento de asesinato, declaró que no llevaban armas. Ronald acabó con cinco balas en la espalda, pese a que la Policía afirma que solo dispararon una vez. James Brisette, de diecinueve años, iba a comprar alimentos con la familia de un amigo cuando la Policía abrió fuego. También falleció. A uno de sus amigos, adolescente, las balas le alcanzaron en las manos, el codo, el cuello y el estómago. Le practicaron una colostomía y ahora tiene que llevar bolsa recolectora. A la tía de este amigo, Susan Bartholomew, los disparos la dejaron sin antebrazo. «Mi brazo derecho estaba en el suelo, a mi lado», recuerda.[391] Su marido recibió cuatro disparos. La hija de los Bartholomew resultó ilesa. Los policías no llevaban uniforme y habían salido de una furgoneta de alquiler. Las víctimas pensaron que se trataba de una patrulla ciudadana. Las imputaciones no llevaron a ninguna condena, aunque a finales de 2008 el Departamento de Justicia de Estados Unidos reabrió la investigación sobre los tiroteos a petición de los familiares de algunas víctimas.

Michael Lewis, vecino de la parte alta de la ciudad, la más acomodada, escribió un sardónico artículo sobre su experiencia y las experiencias de sus vecinos durante el Katrina, sobre los miedos particulares del barrio. Aquellos que tras el huracán permanecieron en sus casas, en las calles no inundadas, eran mayoritariamente hombres convencidos de que su misión consistía en proteger la propiedad y convirtieron las viejas y pintorescas casas de la zona en fortalezas equipadas con un arsenal de armamento. «No tardamos en darnos cuenta de que la ciudad seguía habitada por, básicamente, dos tipos de personas: hombres blancos armados hasta los dientes, preparados para la guerra, y una variopinta colección de blancos y negros que no se habían enterado de que había una guerra en curso, ni enemigo a la vista […]. La Policía informó de bandas de jóvenes afroamericanos que saqueaban y mataban por toda la ciudad, información que había llegado hasta los hombres parapetados en sus fortalezas. Estos, además, contaban con otra desventaja informativa: televisiones. En sus

pantallas se repetían, constantemente, las mismas escenas horrendas del Superdome, del Centro de Convenciones y de una tienda del centro. Si hubiéramos de reducir esas imágenes a una única frase en las mentes de la parte alta de Nueva Orleans, sería: "Negros enloquecidos con armas automáticas han salido a la caza del blanco, ¡y son insaciables!"».[392] Si Lewis se permite el humor es porque asume que los hombres que aguardan en el porche de sus casas, pertrechados de un arsenal mortífero, nunca llegaron a abrir fuego contra nadie. Y tal vez fuera cierto allí, en la parte alta. Pero en el resto de la ciudad había blancos con armas automáticas matando a negros y riéndose de ello.

Las patrullas ciudadanas existían, y fueron ellas las que cometieron los crímenes más atroces durante el Katrina, crímenes perfectamente documentados a los que no se ha prestado suficiente atención. El *Times-Picayune* ganó dos premios Pulitzer por la cobertura de la destrucción de la ciudad, pero no siempre hizo las preguntas más certeras o las más incómodas. En el libro que el periódico publicó para conmemorar el Katrina, aparece la fotografía de un hombre blanco, fortachón y de nariz respingona, con una camiseta naranja, que duerme junto a un arsenal de armas. El pie de foto reza: «En una terraza de Algiers Point, el residente Gary Stubbs, miembro de la patrulla vecinal contra los saqueos, se toma un descanso. Las armas, entre las que hay un rifle de asalto AK-47, cinco escopetas, una *derringer*, una pistola de bengalas y un revólver, son donaciones de personas evacuadas, que han permitido a las fuerzas de defensa del distrito acceder a sus casas y tomar lo que necesitaran». El libro sobre el Katrina publicado por la CNN contenía la misma fotografía, y un mensaje parecido: «Un vecino de Nueva Orleans recupera horas de sueño junto a un arsenal de armas. Él y varios compañeros resistieron al Katrina […]. Las armas se las ofrecieron residentes desplazados para que protegieran sus propiedades».[393] La mayoría de la gente, al leer eso, se preguntaría dos cosas: ¿fue la población una amenaza contra las

propiedades?, ¿dispararon las patrullas contra esa población? Las respuestas parecen ser no y sí. No eran respuestas difíciles de conseguir. Sin embargo, los medios de comunicación no se hicieron tales preguntas.

Nueva Orleans es una ciudad y una parroquia (término que designa los diversos condados de Luisiana), y esta última cruza el Misisipi para extenderse hasta Algiers, parte de lo que normalmente se conoce como el West Bank, la orilla occidental. Antes de su desembocadura, el río serpentea para configurar los ondulados límites del extremo sur de la ciudad, creando una elevación en la orilla norte donde se asienta la pequeña comunidad de Algiers, una mezcla de viviendas antiguas y nuevas, de población blanca y negra. En la cima se encuentra Algiers Point, un vecindario de hermosas casas de tonos pastel y molduras cobrizas. Fue allí donde tuvieron lugar algunos de los crímenes más horrendos del Katrina. Una mujer, oriunda de Nueva Orleans, me contó que en el West Bank, al otro lado del río —que se salvó de las inundaciones, pero sufrió las peores masacres—, los agentes le dieron a su primo un chaleco antibalas, una placa y una pistola y le dijeron que fuera «a disparar a los negros». Puede que él no lo hiciera, pero hubo gente que sí, y sus confesiones, atravesadas de impunidad y de ciertos atisbos de culpa al mismo tiempo, brotan en cuanto rascas un poco. Días después del huracán, todos los pacientes que llegaban a la clínica Common Ground, en Algiers, a por una inyección o un vendaje o un medicamento sentían la necesidad de contar su historia, y los voluntarios del centro médico escucharon muchas de ellas.

Aislyn Colgan, una joven doctora que trabajó allí los primeros días, me contaba: «Desde el primer momento establecimos que todo el que viniera a por una inyección [del tétano o de vacunación] tenía que medirse la tensión y la temperatura y hacerse un análisis completo, lo que me permitió, a mí o a quien estuviera de guardia, sentarnos y charlar con ellos. Eso era lo que más hacíamos. “¿Qué tal tu casa? ¿Y qué tal tu familia?”. Lo más duro era escuchar a la gente que había perdido todo. Tanta gente, uno tras otro: “Lo

he perdido todo, lo he perdido todo". Se convirtió en la rutina diaria…».[394] Ella decía admirar la fuerza religiosa que había permitido a la gente recuperarse tras perder las casas familiares, ancestrales, tras perder todas sus posesiones y a sus familiares y seres queridos.

Pero esa joven doctora de Oakland, California, fuerte, rubia, de rostro ancho y sincero, me contó también: «En Algiers, en el barrio blanco, hubo mucha gente que formó grupos de vigilancia. Recorrían el barrio en sus coches. Más de uno me dijo, a mí personalmente, que sí: "Disparamos y matamos a siete personas". O "Matamos a cinco personas y no sabemos qué pasó con las otras dos". O "Fueron cuatro y tres". Y la gente te decía que tú habrías hecho lo mismo: "No lo entiendes, venían a por ti", por culpa del caos y, probablemente, de los rumores que difundía la Policía. Pero eso era lo que más miedo me daba: la gente tiene una enorme capacidad para el bien, pero también una capacidad tremenda para el mal. Una de las conversaciones más intensas que tuve fue con una mujer que decía: "Venían a por la televisión y tuvimos que dispararles. Si no lo hubiéramos hecho, habrían vuelto con todos sus hermanos y nos habrían matado". Es como si eso mismo que permitió que la gente reordenara de arriba abajo sus prioridades, que dijeran: "Vale, pase lo que pase, voy a tratar de salvaros, aunque tenga que meterme en la nevera y conseguir que flote y sacaros de allí uno a uno", creo que el mismo mecanismo de respuesta les llevó a decir: "No voy a permitir que te acerques a mi casa". No sé qué es, pero les trastornó».

Les disparamos

Los asesinatos no eran ningún secreto. Tampoco eran solo rumores. Las pruebas estaban ahí. Siempre que sacaba el tema en una conversación, alguien me miraba como si fuera una ingenua, una crédula, una exaltada. Defensora de causas perdidas. Después se quedaba pensando y decía:

«Bueno, ahora que lo mencionas…», y me daba un nuevo detalle, el nombre de otro grupo de mercenarios sueltos por Nueva Orleans, otro crimen patrullero del que habían oído hablar. Eso, en cuanto a la población local. Cuando intenté convencer a una periodista de otra parte del país, ganadora del premio Pulitzer, para que investigara, esta me respondió que hablaría con sus amigos del *Times-Picayune* para ver si lo que le contaba podía ser cierto. Me cabreó muchísimo. No le estaba dando un rumor ni una teoría. Tenía pruebas. Yo y el resto del mundo. Más de un millón de personas habían visto el estreno de *When the Levees Broke* [Cuando los diques se rompieron], el documental de Spike Lee producido por la HBO en 2006, que contiene una entrevista con Donnell Herrington, de Algiers. Es un hombre afroamericano fuerte y de voz suave y no tan alto como cabría esperar por su camiseta de un equipo de baloncesto universitario. Spike Lee le encontró y le sacó en el documental. Sobre las plataformas de embarque, junto al ferri de Algiers, relata cómo una de aquellas patrullas le disparó. No menciona quién era o qué había hecho antes o qué pasó después. Millones de personas vieron cómo, frente a la cámara, Donnell se quita la camiseta y dice: «Esto es por los perdigones del rifle». Tenía el pecho plagado de bultos. Después señala la larga cicatriz que se le retorcía en el cuello, rodeándolo como un ciempiés o una serpiente: “Y por aquí me abrieron para sacar los perdigones del cuello, hasta la yugular». ¿Un hombre describe su propio intento de asesinato en la televisión nacional y nadie lo investiga? El propio Spike Lee, que había dedicado todo un documental al crimen que acabó con la vida de cuatro niñas pequeñas en la época del movimiento por los derechos civiles, opta por cortar la escena y mostrarnos a la gobernadora Blanco anunciando que se iba a restaurar la ley y el orden. [395]

En el documental de Lee había pruebas a disposición de todo el mundo. Pero a la periodista también le entregué una copia de otro documental, del director danés Rasmus Holm, titulado irónicamente *Welcome to New*

Orleans [Bienvenido a Nueva Orleans], que se centra en los sucesos de Algiers Point. En él, Malik Rahim, residente en Algiers, le enseña a la cámara el cadáver de un hombre negro, abandonado en la calle, la cara contra el suelo. Cuenta al programa de noticias *Democracy Now*, de difusión nacional: «En Nueva Orleans, tras el Katrina, poco después de las inundaciones, se abrió la veda para cazar jóvenes varones afroamericanos. Creo que en Algiers mataron a unos dieciocho hombres. Nadie sabe realmente el total de víctimas. Y no fueron otra cosa que asesinatos. Asesinatos cometidos por la Policía o por patrullas ciudadanas que recorrían la ciudad causando estragos».[396]

Había cuerpos abandonados en calles no inundadas, lugares donde los daños habían sido relativamente escasos y nadie moría de sed o de golpes de calor. Muchos parecían reacios a creer el testimonio de Rahim, un antiguo miembro de los Panteras Negras con rastas que le llegaban hasta la mitad de la espalda, pero el cadáver estaba ahí, en la pantalla. Estaba el testimonio de Herrington y el testimonio mudo de su cuerpo masacrado. Y en la película de Holm, además, el espectador tiene la oportunidad de escuchar las confesiones de las patrullas, si confesión es el término apropiado para esos momentos de alardeo exaltado, henchido de cerveza. Poco después del Katrina, el director danés se había colado en una barbacoa donde un tipo blanco, bajo y fornido, con escaso pelo cano y una camiseta de Key West comentaba, riéndose: «Si hace once meses me hubieran dicho que iba a estar en las calles de Nueva Orleans con dos revólveres del calibre treinta y ocho y un rifle al hombro, no me lo habría creído. Fue cojonudo. Fue como la temporada del faisán en Dakota del Sur. Si se movía, disparabas».

> Una mujer dura, de pelo corto y brazos gruesos, añadía: «Un momento. No eran faisanes y no estamos en Dakota del Sur. ¿Hay algo que esté mal en la imagen?».
>
> El hombre respondía, alegremente: «A mí me lo parecía».
>
> Un segundo hombre de pelo blanco explicaba: «Había que hacer lo que había que hacer. Si tenías que dispararle a alguien, le disparabas. Así de simple».

Y un tercero decía: «Y les disparamos».

Y la mujer: «Eran saqueadores. En este barrio sabemos cuidar de nosotros».

Y el primer hombre volvía a intervenir: «¿Sabes qué? Algiers Point no es una comunidad de maricas».

Aquí estaban los maleantes, las bandas asesinas que habían obsesionado a los medios de comunicación. No eran jóvenes negros, sino hombres blancos, mayores, a cuyas acciones nadie prestó atención.

Conmovida por el dolor de Rahim, le prometí que investigaría los asesinatos y haría que salieran a la luz. Conseguí involucrar a la revista *Nation* y al mejor y más audaz periodista de investigación que conozco, A. C. Thompson, al que entregué las pruebas que había reunido y todos mis contactos. A. C. se mueve como pez en el agua entre policías corruptos y líderes de bandas y durante su carrera ha expuesto numerosos casos criminales. La revista le financió varios viajes a Nueva Orleans para consultar informes, enzarzarse en una batalla legal contra el juez de instrucción (que no quería revelar los informes de la autopsia de los muertos del Katrina y había «extraviado» muchos documentos públicos) y entrevistar a víctimas y a perpetradores. Nueve meses después, esperando aún los informes del juez de instrucción, A. C. vino a mi casa, nos sentamos a la mesa de la cocina y me emocionó con el relato de la gente a la que había conocido y lo que había descubierto.

Había entablado amistad con Donnell Herrington. Y había hablado con los patrulleros. Al contrario que otros asesinos que había investigado en diversas ocasiones, incluso personas condenadas a cadena perpetua sin posibilidad de libertad condicional, estos no tenían ningún problema a la hora de confesar los asesinatos. Presumían de ellos, en realidad. Un hombre le llevó a su casa para mostrarle citas y fotografías incriminatorias de lo que había hecho y le dijo: «La gente piensa que es una leyenda. Pero matamos a gente». Otros miembros de las patrullas le contaron que una mañana habían disparado a tres hombres negros y que sabían que eran saqueadores porque

llevaban bolsas de tela llenas de ropa deportiva cara. Prueba irrefutable, aparentemente. A. C. tenía ganas de contestar que, cuando la gente evacúa el lugar en el que viven, suele llevarse ropa consigo, normalmente la mejor que tiene, y que a poco que supieras algo sobre jóvenes afroamericanos de entre quince y treinta y cinco años en contextos urbanos, no te extrañaría verlos con ropa de deporte. ¿Cómo puedes suponer que, si una persona negra lleva algo en una bolsa, es porque lo ha robado? Sin embargo, no estaba allí para educarles, sino para hacerles hablar.

Y hablaron. Los vecinos que habían evacuado la ciudad les dejaron las llaves de sus casas y ellos prepararon barricadas —derribando árboles, incluso— para ralentizar el movimiento de gente en la zona, acumularon un arsenal de armamento y salieron a patrullar. Ocurrió, para desgracia de muchos, que su vecindario estaba entre la parroquia de Nueva Orleans y el embarcadero del ferri en el que se llevaban a cabo las evacuaciones: la gente tenía buenos motivos para transitar esas calles, además de todo el derecho del mundo. En un momento dado, amenazaron a un hombre negro para que abandonara el vecindario, a pesar de que vivía a pocas manzanas de allí. En un barrio donde convivía gente de diversas razas, todos los negros se habían convertido, de repente, en intrusos. Los miembros de las patrullas estaban convencidos de que los saqueadores arrasarían su pintoresco distrito si no hacían algo para evitarlo y afirmaron que todos a los que dispararon eran saqueadores, a pesar de que nadie perdió ni una manguera del jardín, ni una maceta de la entrada. «¿Qué diferencia de orden práctico supondría el que fuera verdadera tal idea en vez de su contraria?».

El martirio de Donnell Herrington

Una cálida tarde de septiembre, en 2008, nos sentamos Donnell, A. C. y yo en una mesa del parque de la ciudad de Nueva Orleans, bajo las ramas de los robles que crecían entre helechos, extendiendo las extremidades de las

que colgaban, como dedos alargados, esos líquenes que allí llaman «musgo español». Grandes mariposas negras revoloteaban en el aire húmedo y suave, y las ardillas se perseguían unas a otras alrededor de los árboles. A A. C. le había costado un mundo dar con Donnell Herrington, el hombre que sobrevivió al ataque de las patrullas, pues a raíz del huracán, como tanta gente, estuvo desplazado, viajando de un lugar a otro. Buscó a sus parientes en los obituarios, en las guías telefónicas, y estos le llevaron hasta él. Donnell nos contó con voz suave y calmada cuanto había visto, hecho y sufrido durante aquellos tres días. Su historia abarca lo mejor y lo peor del desastre y del comportamiento humano. Antes de ser víctima, fue rescatista. Salvó a ancianos. Salvó a niños. Salvó a su familia. Salvó a sus vecinos. Salvó a desconocidos. Tenía veintinueve años y podía haber abandonado su ciudad natal, Nueva Orleans, antes de que llegara el huracán, pero no se sintió capaz de dejar atrás a sus abuelos. Vivía en una zona de viviendas públicas de San Bernardo, cerca del parque municipal, en la parte norte de la ciudad que logró capear los ventarrones, pero ese mismo día el nivel del agua empezó a aumentar, misteriosa y terroríficamente, hasta anegar la primera planta de todos los edificios de la zona. Donde hubo una ciudad había ahora un siniestro lago. Nadie acudió en su ayuda. Oyeron decir que, si lograbas alcanzar la zona elevada de la interestatal, era posible evacuar la ciudad inundada. Algunas de las personas atrapadas, como sus abuelos, eran demasiado débiles para llegar hasta allí; otras personas no sabían nadar.

Herrington era fuerte. Encontró un neumático y se aventuró en las aguas nauseabundas para buscar una embarcación. «Justo cuando perdíamos la esperanza, apareció un primo con una barca. Le dije: “Vamos a por los abuelos”. Fue entonces cuando empecé a ayudar a la gente del barrio».[397] Herrington iba en la proa del esquife, tirando del barco con otros amigos, dirigiéndolo entre las aguas enfangadas y el laberinto de coches sumergidos, señales de tráfico y demás obstáculos invisibles. Pasaron la noche rescatando gente. Sin energía eléctrica, la ciudad resultaba más

oscura de lo que jamás hubiera visto. En uno de aquellos viajes, mientras sacaba a sus primas y a los niños pequeños de estas, la barca estuvo a punto de volcar. Recuerda Herrington: «No dejaba de pensar: "Señor, que no se dé la vuelta, que hay bebés a bordo, y si los bebés se caen al agua, no los podremos salvar porque no vemos nada"». Él calcula que, en las cuatro horas que pasaron en la barca, transportaron a más de cien personas desde el vecindario inundado a la interestatal.

Amaneció. Él, su primo Marcel Alexander, que tenía entonces diecisiete años, y Chris Collins, un amigo suyo, recorrieron a pie los varios kilómetros que les separaban del centro de Nueva Orleans con el objetivo de buscar ayuda para sus abuelos, que dormían con los demás sobre el asfalto. «Vi cosas terribles, terribles, terribles […]. Una chica joven de parto allí, en la interestatal, personas mayores que no eran capaces de…, era terrible. Pasaba delante de gente. Mi corazón estaba con ellos». No le permitieron siquiera acercarse al Centro de Convenciones, donde quedarían encerrados miles de evacuados, ni al Superdome, y tampoco le dejaron regresar a la interestatal con su familia. Se encontraba cerca del Crescent City Connection, el puente que cruzaba el Misisipi, y Herrington decidió caminar unos kilómetros más hasta la casa de Algiers a la que se había mudado con su novia unos años antes. Alexander y Collins fueron con él.

El curso del apocalipsis no se detuvo. Aunque las inundaciones no habían llegado hasta allí, una enorme rama del pino que había frente a su casa alquilada había aplastado el tejado y el lugar era inhabitable. La mayoría de la gente había huido y las calles parecían las de una ciudad fantasma. Uno de los pocos vecinos que quedaban le dijo que se estaban realizando evacuaciones en el West Bank, en el ferri de Algiers Point, a unos kilómetros más allá. Su primo estaba preocupado por la familia, a punto de llorar. «Me sentía un poco responsable de él, y no dejaba de decirle: "Vas a estar bien, tranquilo, vas a estar bien"». Los tres jóvenes negros pusieron rumbo al ferri, aunque Herrington no conocía el camino exacto. Se cruzaron

con otro hombre y hablaron con él. Les dio indicaciones, les dijo que tenía un generador, pero que iba a marcharse a Atlanta en cuanto cambiase una rueda y les dijo también que a lo mejor los vecinos, cuyo teléfono seguía funcionando, milagrosamente, les permitían utilizarlo. Así fue. Herrington llamó a su familia y les aseguró que se encontraba bien, aunque no por mucho tiempo.

Así cuenta lo que el hombre que cambiaba la rueda del coche les dijo, cuando reemprendieron la marcha: «“Tened cuidado con esos que andan con rifles por el barrio”, pero era lo último en que yo estaba pensando». Unas calles más allá, cuando Herrington había girado la cabeza hacia Alexander para hablar con él, ni siquiera llegó a ver al hombre que les salió al paso empuñando un rifle y apretó el gatillo. «Sucedió tan rápido que apenas me dio tiempo a escuchar el estallido. Como ya dije, sentí un impacto aquí, en el cuello; entonces salí volando y caí sin saber qué había pasado, y perdí el conocimiento unos segundos, lo veía todo borroso; cuando abrí los ojos, tenía a mi primo encima y me miré los brazos y el resto del cuerpo y vi que me había alcanzado en los brazos, en el cuello, en el pecho, por todas partes». Le habían atravesado la yugular, sangraba abundantemente por el cuello. Marcelo estaba sobre él, paralizado por el terror, y Herrington vio que el hombre, corpulento, de mediana edad, estaba aún detrás de ellos, recargando el arma. Le dijo a su primo que corriera. Tenía la muerte delante y seguía cuidando de su familia.

«Y entonces veo que el hombre se dirige hacia mí, y caminaba muy despacio porque estaba tratando de cargar el resto de cartuchos en el rifle. Yo estoy en el suelo, rezando, “Dios, por favor, no permitas que llegue hasta aquí, no permitas que me dispare, que me quite la vida”». Se puso en pie, pero las ramas con que las patrullas habían convertido Algiers Point en una trampa mortal le cerraban el paso. Trataba de sortear el obstáculo cuando oyó otro estallido. El hombre le había disparado por la espalda y el impacto le había tirado al suelo otra vez. Se levantó, siguió caminando y

pidió ayuda a las primeras personas que encontró, pero estas lo echaron de su porche de malas maneras. Pidió ayuda a unos hombres blancos sin camiseta que iban en un camión, que se dirigieron a él con un *nigger* y le dijeron: "A ver si vamos a dispararte nosotros". Consiguió llegar hasta la casa del hombre que le había prevenido contra los hombres armados minutos antes.

Para actuar como hicieron las patrullas, había que creer, en primer lugar, que todos los afroamericanos eran delincuentes, que venían con malas intenciones y que, además, sentían la urgente necesidad, en medio del desastre, de aumentar sus propiedades. Pero no tenía sentido ver a Donnell como un saquedor. Trabajaba como conductor de camiones blindados para Brink, una empresa de seguridad que le confiaba, día tras día, cientos de miles de dólares. Antes de salir de casa se había guardado dinero en la cartera y lo último que pensaba subir al ferri era en la televisión de nadie. Acababa de rescatar a numerosas personas. Era un hombre bueno. Mucho después, nos contaría: «Recé, le pedí a Dios que perdonara a los que me habían hecho esto; me resultó difícil encontrar esos sentimientos dentro de mí, pero sé que es lo correcto. Aun así, todos ellos deben responder de sus actos». Hasta el momento, no lo han hecho.

Primero rescató gente. Después fue víctima. Al final, en el último acto de su extraordinario viaje por los escenarios de la ciudad inundada y la desesperación, le rescataron a él. Mientras el hombre que le había prevenido cambiaba la rueda del coche, su novia y su madre le metieron en casa y se ocuparon de él. Discutieron qué hacer a continuación. Recuerda Donnell: «La vida está en la sangre. Cuando la sangre brota, es la vida también la que se te escapa, en cierto sentido. No lograba estar plenamente consciente, ya ves, me encontraba demasiado débil, muy débil; es una sensación extraña, el corazón te late a toda velocidad y la cabeza te dice que ya está, que vas a morir». La joven vio a la patrulla en la calle, buscando a Herrington para acabar con él. Después de que le disparasen, dos hombres más jóvenes

habían aterrorizado a Alexander y Collins con insultos racistas, amenazas de muerte, golpeándoles con los revólveres, y se unieron a la patrulla para ir a por Donnell. La joven no les permitió acceder a su propiedad. Su novio, armado, apareció en escena, aunque tal vez fuera ella, al amenazarlos con llamar a la Policía, quien logró que se marcharan. Cuando el hombre terminó de cambiar la rueda, metieron a Donnell en el asiento de atrás. Lo llevaron al centro médico de West Jefferson, donde un médico les dijo, en el aparcamiento, que ya no aceptaban a más gente. La joven discutió con ellos, el médico observó a Donnell, pidió una camilla y lo mandaron a urgencias para coserle la yugular. Justo a tiempo. El informe médico señalaba que había perdido dos litros de sangre, casi la mitad de la que hay en un cuerpo humano normal. Pero sobrevivió.

Y tal vez haya que decir que Donnell Herrington fue uno de los afortunados. Las propias patrullas han confirmado que mataron a varias personas. Cada una de las fuentes con las que A. C. habló describe asesinatos diferentes. Me contó la historia de otro crimen en el West Bank: Henry Glover, de treinta y un años, y su hermano Edwin King caminaban junto a un restaurante Chuck E. Cheese, en el centro comercial de Algiers, cuando oyeron disparos, y Glover resultó gravemente herido. Un hombre les recogió en un Chevrolet Malibú. Decidió que el hospital estaba demasiado lejos y, creyendo tal vez que la Policía les ayudaría, llevó a Glover a una escuela reconvertida en centro de operaciones para las fuerzas de seguridad. La policía respondió, me contó Adam, «con agresividad, en lugar de socorrerlos». Le dieron una paliza a King y a su amigo, golpearon a uno de ellos en la cara con un rifle de asalto. «Mientras tanto, el pobre Henry sigue en el asiento de atrás del coche, sangrando, y nadie hace nada». La Policía se quedó con sus carteras y les echó de allí, a pie. «Entonces vieron a un policía con bengalas en los bolsillos subir al coche y marcharse en él, con Henry. Los restos del coche acabarían en los diques, no muy lejos de la comisaría del cuarto distrito, y los restos carbonizados de Henry, en la

oficina del juez de instrucción. Del coche no quedaba casi nada y de Henry, muy poco»: el cráneo, algunas costillas, un fémur. El coche había «ardido más de lo que creerías posible». A. C. piensa que alguien se llevó el cráneo de Glover de recuerdo, porque aparece en las fotografías de la Policía, pero no en el informe del juez de instrucción.

Un detective de homicidios le contó a A. C. que durante aquellos días recibieron la orden de no investigar ningún homicidio. «Oíamos en la comisaría que el tipo había estado en los saqueos, que le habían disparado por saquear». Añadió que los de la unidad táctica estaban locos y que tenía la impresión de que algún agente quemó el cuerpo de Glover cuando empezó a oler mal, probablemente con una granada aturdidora sacada de las instalaciones de la Guardia Nacional. «¿Alguna vez has olido un cadáver?», le preguntó. A raíz de los sucesos del Katrina, este detective abandonó la policía. Le contó a A. C. que llegó a haber disparos entre policías corruptos, policías que eran los auténticos saqueadores, y agentes honestos. El hombre hobbesiano, vestido de uniforme. La Policía contaba con un puesto en el centro comercial y cabe la posibilidad de que fueran los propios agentes quienes dispararon contra Henry. En cualquier caso, tras el Katrina, nadie investigó restos humanos carbonizados con una bala incrustada detrás de la comisaría, ni el testimonio televisado de un hombre que contaba cómo estuvieron a punto de matarlo, con las pruebas grabadas por todo su cuerpo, ni la desaparición de cientos de informes de autopsias de las víctimas del Katrina.

Igual que las élites, cuando las domina el pánico, los racistas imaginan siempre que son ellos los responsables de impedir que cunda la brutalidad más desenfrenada. Consideran su propia violencia homicida un mecanismo para defender la civilización y preservar el orden. También la furia asesina del Klan y los linchamientos del Viejo Sur comenzaban con historias de delitos cometidos por afroamericanos, a menudo ficticias o exageradas. Y claro que hubo afroamericanos que cometieron delitos durante el Katrina,

pero imaginar que todo hombre negro es un criminal o castigar a todo un grupo o a individuos que nada tuvieron que ver con ellos no es sino la forma más psicótica de racismo, la versión más extrema de esa arrogancia que es tomarse la justicia por la propia mano. Esa fuerza, alimentada por los vientos huracanados del miedo y los rumores, por la inundación de las mismas historias de siempre, resultó fatal. Como tantas veces, la realidad del desastre quedó oculta bajo un cúmulo de narrativas.

Muerte por obstrucción

Estos acontecimientos, que no buscaba y tampoco pude ignorar, cambian la historia del Katrina. Y encajan en la historia del desastre. La versión que los medios de comunicación estaban deseando contar en los días posteriores a la inundación de la ciudad y el colapso del sistema trataba de individuos afroamericanos descontrolados en un frenesí de violencia homicida. Pero resultó que esta versión era, más que nada, un mito, y los rumores de cientos de cadáveres en el Superdome y el Centro de Convenciones correspondían en realidad a un número muy bajo de individuos fallecidos, en su mayoría, por causas naturales. Casi nadie quiso contar la otra historia, la de las bandas de hombres blancos, ricos en la parte alta y obreros en Algiers Point, armados hasta los dientes. Asesinatos a plena luz del día pueden pasar desapercibidos cuando la realidad no se amolda a los prejuicios.

Y aún faltan por contar los homicidios indirectos. Empezando por la falta de un plan de evacuación para Nueva Orleans. Había sido un problema ya once meses antes, cuando el huracán Iván, dirigido hacia la ciudad, estuvo cerca de provocar una catástrofe. El historiador y geógrafo Mike Davis escribió en 2004, proféticamente: «La evacuación de Nueva Orleans ante la llegada del huracán Iván parecía una versión del Arrebatamiento firmada por Strom Thurmond. Los blancos ricos abandonaban la *Big Easy* [Nueva

Orleans] al volante de una flota de vehículos SUV, mientras los ancianos y los que carecían de vehículo propio —población negra, sobre todo— se quedaban atrás, en sus viejas viviendas precarias por debajo del nivel del mar, a esperar la furia del agua».[398] Igual que en la ola de calor de Chicago, diez años antes, la mayoría de las víctimas fueron personas mayores. Homicidio indirecto podía ser que Blanco y Nagin pidieran a las fuerzas del orden abandonar las labores de búsqueda y rescate y centrarse en combatir los saqueos. Homicidio indirecto son, sin duda, los recortes y el nepotismo en la FEMA de la Administración de Bush, su indolencia a la hora de evacuar a la población de Nueva Orleans, algo que podría atribuirse a la incompetencia más absoluta de no ser porque la agencia de Seguridad Nacional sí se ocupaba de impedir, incluso agresivamente, la llegada de provisiones y rescatadores. Tal vez algún día los investigadores tengan acceso a los informes del juez de instrucción y logren calcular cuánta gente falleció en sus casas, en los hospitales, en las autopistas y en los dos grandes refugios públicos por culpa de los retrasos y los bloqueos.

No todo fue tan indirecto. Donnell Herrington logró cruzar el puente de Crescent City Connection, que une el centro de Nueva Orleans con Gretna, el municipio residencial adyacente a Algiers. En los días que siguieron, muy pocos pudieron seguir sus pasos. Al menos, no a pie. El *sheriff* de Gretna, acompañado de un grupo de hombres no identificados, armados, cerró el puente a los peatones. La mayoría de los refugiados en el Superdome y el Centro de Convenciones podría haberse alejado fácilmente de la miseria, la falta de provisiones y el sufrimiento por sus propios medios, evacuando la zona desde la orilla no inundada del río. Pero no les permitieron cruzar al otro lado. El bloqueo resultó tan inhumano que hasta Shepard Smith, presentador de la cadena de derechas Fox News en directo desde Nueva Orleans, dio rienda suelta a su rabia contra las autoridades: «No les dejan salir. Los tienen aquí encerrados. Y a todos los que intentan irse de la ciudad los mandan de vuelta. Desde Nueva Orleans, Luisiana, está prohibido

desplazarse a Gretna, Luisiana. Allí está la esperanza. Allí hay electricidad, allí hay agua y comida. Pero no puedes ir, no puedes desplazarte desde este lado hasta ese otro lado. El Gobierno no te lo permite. Esa es la realidad». [399] Nueva Orleans no era solo una catástrofe. Era una cárcel.

Larry Bradshaw y Lorrie Beth Slonsky eran pareja desde hacía mucho tiempo, sanitarios ambos. Habían viajado a Nueva Orleans para asistir a un congreso de paramédicos y, como Berkowitz, se quedaron atrapados en la ciudad cuando cancelaron todos los vuelos. Poco después de que el huracán pasara, escucharon que al otro lado del río había autobuses aguardando para evacuar a la gente. Así que se dirigieron hacia el puente junto al clan multirracial recién formado del que ahora formaban parte, tratando de alejarse del peligro. «Cuando abandonamos el hotel, debíamos ser un sesenta o setenta por ciento de blancos, pero al llegar al puente habíamos pasado por el Centro de Convenciones, y la población local nos vio, vio que éramos un grupo de turistas que caminaba con decisión, como si supiéramos a dónde nos dirigíamos, cada uno con su maleta. La gente decía: "¿A dónde vais?". Y algunos del grupo no querían pararse a ayudar a esta gente, pero los demás les decíamos: "Vamos, es seguro al otro lado del puente". Y hubo gente que nos contestó: "No os van a dejar cruzar el río". Lo dijeron, pero no les hicimos caso. Pensábamos: "¿Me tomas el pelo?". Nos entró por un oído y nos salió por el otro, como se suele decir».[400] Estos eran sus recuerdos muchos meses después. Antes habían escrito un testimonio de su peregrinaje por la ciudad inundada: «Éramos unos doscientos los que íbamos al puente, ansiosos y esperanzados. Al pasar por el Centro de Convenciones muchos residentes, viendo nuestro optimismo, nos preguntaron adónde íbamos. Les dimos la buena nueva. Algunas familias recogieron rápidamente sus pertenencias y pronto éramos más del doble, y volvimos a doblar el número. Había bebés en carritos, gente con muletas, ancianos con andadores y bastones, gente en silla de ruedas. Recorrimos los cuatro o cinco kilómetros hasta la autopista y la empinada

cuesta que daba al puente. Llovía a cántaros, pero nada podía con nuestro entusiasmo.

»Cuando nos acercábamos al puente, vimos *sheriffs* de Gretna, armados, formando una barrera humana a la entrada. Antes de que nos acercáramos lo suficiente para poder hablar con ellos, empezaron a disparar por encima de nosotros. Eso hizo que la gente saliera huyendo. La muchedumbre se dispersó, pero algunos conseguimos hablar con los agentes. Les contamos lo que nos había explicado el comandante de la Policía, lo que nos había indicado que debíamos hacer. Los *sheriffs* nos informaron de que no había ningún autobús esperando al otro lado. El comandante nos había mentido para que nos marcháramos de allí. Les preguntamos por qué no podíamos cruzar el puente, dado que no había apenas tráfico en ninguno de los seis carriles de la autopista. Nos respondieron que el West Bank no iba a convertirse en una nueva Nueva Orleans y que no habría ningún Superdome en su ciudad. Era su forma de decir que, si eras pobre y negro, no podías cruzar el río Misisipi y no saldrías de Nueva Orleans».[401] Slonsky y Bradshaw eran blancos, pero no tenían ninguna intención de abandonar a sus compañeros no blancos para negociar su propia salvación.

Al otro lado del río, las salidas por la avenida Jefferson estaban bloqueadas por vehículos y chatarra. Gretna no tenía ningún interés en participar en la ayuda mutua. Ningún interés en salvar vidas. Lo único que querían los agentes era mantener a la población de Nueva Orleans lejos de su ciudad, como fuera, aunque tuvieran que levantar sus armas contra hombres, mujeres, niños y bebés desesperados. En noviembre de 2005, el reverendo Lennox Yeardwood había dicho antes de una marcha a favor de los derechos civiles que cruzó por ese mismo puente: «¿Os imagináis cuánta gente huyó a pie por el puente de Brooklyn el 11-S […]? ¿Qué habría pasado si hubieran encontrado seis u ocho coches de policía bloqueando el puente y los agentes disparasen al aire para obligarles a dar la vuelta?».[402] Dos años después, el jefe de Policía de Gretna aseguró en el

Times-Picayune: «No tengo remordimientos. Sé que tomé aquella decisión por los motivos correctos. Me voy a dormir cada noche con la conciencia tranquila».[403] Los agentes municipales atribuyen sus actos, en parte, a que no hubo planes para evacuar a la población de Gretna a otros lugares no afectados por la catástrofe. Aseguran que carecían de alimentos, agua o refugio suficientes para los evacuados. La población del West Bank llevaba décadas aterrorizada por los crímenes violentos que tenían lugar en Nueva Orleans, y temió que con el Katrina el peligro se abalanzara sobre ellos, que se alzara desde el este para acabar con la seguridad de sus territorios. Pero los *sheriffs* también les impidieron el paso, a punta de pistola, a personas blancas, incluso a gente que empujaba carritos de bebé. Cuando escribo esto, en 2008, aún hay cuatro demandas pendientes por violación de los derechos civiles.

El mundo entero contempló el obsceno espectáculo de gente viviendo y muriendo en los pasos elevados sobre la autovía, en las inmediaciones del Superdome y el Centro de Convenciones. Pero fueron pocos los que comprendieron por qué toda esa gente estaba allí, atrapada con ese calor, entre desechos, sin comida ni agua, sin asistencia médica, sin refugio decente. Ni siquiera se permitió la evacuación de los hospitales. El Katrina arrasó la ciudad el lunes por la mañana. A mediados de la semana, la mayoría de los hospitales de la ciudad estaban anegados, no tenían electricidad y, por tanto, carecían de aire acondicionado, de sistemas de soporte vital —como respiradores y máquinas de diálisis—, de provisiones, de capacidad para monitorizar a los pacientes más graves o proporcionar una amplia variedad de servicios sanitarios.

Un guardia nacional, armado como si fuera a la guerra, salió de un vehículo blindado para transporte de personal e informó a una doctora del Charity Hospital, el vasto complejo en el centro de la ciudad donde nacía y moría la población pobre desde hacía décadas, de que era «demasiado peligroso» evacuar a sus pacientes. Lo mismo ocurrió al otro lado de la

ciudad, en el Memorial Medical Center, donde el agua había cubierto la primera planta del edificio y la situación era desesperada. Muchos de los intentos de evacuación habían fracasado y, el jueves, el equipo de médicos, enfermeros y trabajadores que se habían quedado atrás con los enfermos empezaron a reunir embarcaciones para sacar a los pacientes por agua, hacia zonas desde las que pudieran abandonar Nueva Orleans. Un policía estatal, todo músculo, con un rifle de repetición del calibre doce en la mano, informó a los médicos que supervisaban la evacuación: «Doc, la rampa de carga se cierra a las cinco. No podemos garantizar su seguridad a partir de esa hora». Un médico le respondió que a él no le parecía que hubiese ningún problema de seguridad.

El policía respondió: «Doc, nosotros decidiremos cuáles son y cuáles no son los problemas de seguridad».

A lo que añadió el doctor: «No podemos pasar otra noche aquí. Más gente morirá».[404] La noche anterior habían fallecido diez personas, por el calor, el estrés y la falta de recursos médicos. El policía le amenazó con abandonarles por completo si le desobedecían. Cuando las tropas se retiraron, ellos lograron continuar con las evacuaciones desde el otro lado del edificio. El médico que puso por escrito este testimonio, Richard E. Deichmann, comparaba a los burócratas preocupados únicamente por la seguridad y sin interés por la vida humana con los voluntarios que acudieron a colaborar. De Texas llegó aquel día un hombre con su hijo en una embarcación de fondo plano y se encargó de diseñar una ruta de evacuación desde el hospital (las calles inundadas de una ciudad están llenas de obstrucciones subacuáticas —señales, vallas— y de hundimientos con diversas profundidades, así que era fácil encallar si no se iba con cuidado y con una embarcación de poco calado). Le dijo el hombre a Deichmann: «Mira, cuando llegamos, no querían dejarnos pasar. Intentaron que nos diéramos la vuelta, que regresáramos por donde vinimos. Pero no habíamos venido hasta aquí para darnos la vuelta. Les dijimos que sí, que

vale, y nos subimos a la barca y vinimos por otro lado».[405] Salvar vidas se había convertido en una actividad proscrita.

Todo un ejército de voluntarios había entrado en la ciudad con diversas embarcaciones, dispuestos a ayudar. Algunos venían de la propia Nueva Orleans y otros de las regiones rurales cajún, y de aún más lejos. Eran, en su mayoría, hombres blancos, de fuera de la ciudad, quizá como contrapeso a los hombres blancos de las patrullas asesinas. Hay una magnífica fotografía, tomada poco después del huracán, que muestra una cola de vehículos entrando en la ciudad con embarcaciones enganchadas en la parte trasera, tan valerosamente altruistas como aquella flota que rescató a los neoyorquinos atrapados en Manhattan el 11 de septiembre de 2001 (la Guardia Costera y el Servicio de Pesca y Fauna Silvestre también respondieron heroicamente, sin atender al miedo ni a las fantasías que se adueñaron de otras agencias gubernamentales). El 1 de septiembre, los agentes de la FEMA suspendieron las operaciones de búsqueda y rescate, asegurando que eran demasiado peligrosas.

Pasó bastante tiempo hasta que los *sheriffs* de Nueva Orleans ordenaron la evacuación de algunos prisioneros. A otros los abandonaron en la prisión de Templeman III durante varios días tras el huracán. Seiscientos presos se encontraron sin alimento, agua o electricidad en una cárcel anegada. Varios supervivientes aseguraron que algunos reclusos se ahogaron en sus celdas. Durante varios días hubo adolescentes atrapados, con el agua, literalmente, al cuello. A los guardias del ala psiquiátrica se les encerró con los presos para evitar deserciones, convertidos ellos mismos en prisioneros, y se les ordenó disparar a cualquiera que intentara huir de aquel infierno. A otros presos los evacuaron a un paso elevado, donde vivieron varios días bajo las armas. Muchas personas, arrestadas por delitos menores y no violentos, pasaron meses a merced del sistema. Tom Jawetz, del Proyecto de Prisiones Nacionales, dijo: «La Sociedad de Luisiana para la Prevención de la Crueldad contra los Animales hizo más por las doscientas sesenta y tres

mascotas extraviadas que el *sheriff* por los seis mil quinientos hombres, mujeres y niños que tenía a su cargo».[406]

No todos los desastres conllevan pánico de las élites ni evacuaciones fallidas. En la negra mañana del 23 de enero de 1973 se produjo una erupción volcánica en Heimay, en la isla de Westmann, a pocos kilómetros de la costa islandesa. Fue una erupción completamente imprevista. Sin embargo, los numerosos barcos que acudieron al rescate consiguieron poner a salvo al total de la población de la isla, cinco mil trescientas personas, en menos de seis horas. La lava cubriría las calles durante seis meses, enterrando a su paso una tercera parte de la localidad. Y el exilio de la comunidad duraría varios años, hasta que el calor, los daños y los gases les permitieron regresar y reconstruir su vida. No se dieron los episodios de tragedia social de otros desastres. Islandia no cuenta con una gran tradición de participación en la política institucional, pero sí que posee un rico y nutrido tejido social, debido, quizás, a las reducidas dimensiones de la isla y la procedencia rural de una población, en general, bastante homogénea. Disponían también de un plan de evacuación establecido al comenzar la erupción, y la gente actuó siguiendo sus indicaciones.[407]

La isla de Cuba es de un tamaño similar al de Islandia, pero resulta profundamente diferente en casi todos los demás aspectos. Posee un eficaz sistema de defensa civil contra huracanes, que por lo general son más frecuentes que las erupciones volcánicas, pero también más predecibles. El Gobierno de Cuba ha llevado a cabo proyectos educativos de respuesta al desastre, cuenta con un sistema de prevención temprana, ha invertido en investigación meteorológica, comunicaciones que funcionan en casos de emergencia, planes de emergencia y sistemas de defensa civil: todo el abanico de posibilidades que permiten la supervivencia de la población cuando un huracán azota la isla. Una de las primeras medidas es la evacuación de toda la población de la costa amenazada hacia las zonas más altas. Las muertes son escasas. La sociedad civil cubana también es

relevante aquí: la gente se ocupa de los demás, anima a que todo el mundo cumpla las normas y evita que se produzca el tipo de aislamiento y abandono que muchos sufrieron durante el Katrina o la ola de calor de Chicago. Al escribir sobre los devastadores huracanes del Caribe en 2008, un jamaicano comentó: «Cuba se organiza como una sociedad de ayuda mutua en la que todos los ciudadanos conocen sus responsabilidades, sus deberes y las tareas que les corresponden. Cuando los huracanes amenazan la isla, la población abandona el lugar en peligro, guiada por los Comités de Defensa de la Revolución (CDR). Trasladan a los ancianos y a los jóvenes a lugares seguros, trasladan a enfermos y sanos, a gatos, perros, loros, cabras, burros y vacas. He aquí un dato absolutamente increíble. La semana pasada los cubanos desplazaron y pusieron a salvo a dos millones seiscientas quince mil personas, casi la totalidad de la población de Jamaica. Durante el huracán, murieron cuatro personas, las primeras muertes en años. Es extraordinario. Hace tres años, cuando Texas intentó evacuar a un millón de personas, más o menos, antes del huracán Rita, solo en la evacuación murieron más de cien personas».[408]

Los estudiosos de la sociedad civil señalan a veces que si la sociedad cubana funciona tan bien ante el desastre es por su *capital social*, un término extraño para la única nación autoproclamada comunista del hemisferio. Se trata de una riqueza de tejido comunitario y cuidado mutuo que ha resultado esencial para la supervivencia, en Cuba como en tantos otros lugares. En su informe de 2004 sobre el extraordinario sistema cubano de respuesta al desastre, Oxfam América concluía: «Los cubanos han aumentado de manera constante su capital social para reducir los riesgos, y lo han hecho en momentos de gran escasez económica. Su modelo resalta la posibilidad manifiesta de que las estructuras de salvamento (las medidas concretas y prácticas que salvan vidas) dependan más de los elementos intangibles de las relaciones, la educación y la formación» que de la riqueza material.[409] Cada desastre es, en cierta medida, también un desastre social,

y aunque ninguna sociedad puede evitarlos, por fuerte y cohesionada que sea, sí puede planificar y prepararse para ellos, proteger a los más débiles o hacerlos menos vulnerables, trabajar para que la respuesta y la recuperación sean efectivas. Durante el Katrina, Nueva Orleans fue un campo de batalla, entre las fuerzas que la hacían sólida y resistente y aquellas que contribuyeron a destruirla. Estas últimas han ganado muchas batallas, pero la guerra aún no ha terminado.

---

[390] Véase «Autopsy: Man Killed by Police After Katrina Was Shot in Back», CNN *online*, 18 de julio de 2007, http://www.cnn.com/2007/US/07/16/nola.shooting/index.html/.

[391] John Burnett en *All Things Considered*, «What Happened on New Orleans' Danziger Bridge?», National Public Radio, http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=6063982/.

[392] Michael Lewis, «Wading Toward Home», *The New York Times Magazine*, 9 de octubre de 2005, http://www.nytimes.com/2005/10/09/magazine/09neworleans.html?scp=2&sq=michael%20lewis%20katrina%20uptown%20new%20orleans&st=cse/.

[393] *Times-Picayune, Katrina: The Ruin and Recovery of New Orleans*, Nueva Orleans, Spotlight Press, 2006, p. 70. El libro de la CNN: *CNN Reports, Katrina: State of Emergency*, Kansas City, Misuri, Andrews McMeel, 2005, p. 37.

[394] Aislyn Colgan, entrevista con la autora, Nueva Orleans, febrero de 2007.

[395] El set de cuatro DVD incluye tomas eliminadas de la entrevista, donde Herrington explica con más detalle las circunstancias del ataque que casi se convierte en asesinato.

[396] Malik Rahim, entrevista con Amy Goodman para *Democracy Now*, 24 de octubre de 2005.

[397] Donnell Herrington, en entrevista grabada en vídeo con Adam Clay Thompson, Nueva Orleans, 17 de septiembre de 2008.

[398] Mike Davis, «Poor, Black and Left Behind», TomDispatch.com, 23 de septiembre de 2004, http://www.tomdispatch.com/post/1849/mike_davis_on_the_political_sidelining_of_blacks/.

[399] Shepard Smith, citado en numerosas fuentes, entre ellas: Russ Baker, «The Media's Labor Day Revolution», TomPaine.com, 6 de septiembre de 2005, http://www.tompaine.com/articles/2005/09/06/the_medias_labor_day_revolution.php/.

[400] Larry Bradshaw y Lorrie Beth Slonsky, entrevista con la autora, San Francisco, marzo de 2007.

[401] Bradshaw y Slonsky, testimonio difundido ampliamente por correo electrónico y publicado en http://www.zmag.org/znet/viewArticle/5345, entre otras páginas web.

[402] Lennox Yearwood, «March Demands Accountability of Gretna Police», publicado primero en el *Louisiana Weekly*, 7 de noviembre de 2005, http://www.commondreams.org/headlines05/1107-05.htm/.

[403] Arthur Lawson, en Chris Kirkham y Paul Purpura, «Bridge Blockade After Katrina Remains Divisive Issue», *Times-Picayune*, 1 de septiembre de 2007, http://blog.nola.com/times-picayune/2007/09/bridge_blockade_after_katrina.html/.

[404] Richard E. Deichmann, *Code Blue: A Katrina Physician's Memoir*, Bloomington, Indiana, Rooftop Publishing, 2007, p. 118.

[405] *Ibid.*, p. 113.

[406] Tom Jawetz, en «ACLU Report Details Horrors Suffered by Orleans Parish Prisoners in Wake of Hurricane Katrina», 10 de agosto de 2006, http://www.aclu.org/prison/conditions/26421prs20060810.html/.

[407] Véase Servicio Geológico de Estados Unidos, «Man Against Volcano: The Eruption on Heimaey, Vestmannaeyjar, Iceland», 2ª ed., 1983.

[408] John Maxwell, «Children of Prometheus: Common Sense», *Jamaica Observer*, 14 de septiembre de 2008, http://www.jamaicaobserver.com/columns/html/20080913t050000-0500_140147_obs_children_of_prometheus_.asp/.

[409] Oxfam América, «2004 Report Cuba: Weathering the Storm, Lessons in Risk Reduction from Cuba», p. 19. Disponible *online* en www.oxfamamerica.org/cuba/.

17

Amor y botes salvavidas

Más ricos, más pobres

En el Katrina, la respuesta de los medios de comunicación fue pésima. Muchas personas en el poder y algunos grupos de hombres armados se volvieron completamente locos. Fueron un sector relativamente pequeño de los acontecimientos, pero su desproporcionada influencia tuvo un papel esencial en la configuración del desastre y en la acumulación de calamidades humanas que agravaron el sufrimiento. Sin embargo, la mayoría de la gente reaccionó con la generosa improvisación que es habitual en estos casos, preocupada por salvarse y por salvar a los demás. Dos cosas me impresionaron de mis viajes a Nueva Orleans tras el huracán. La primera fueron los asesinatos, invisibles, a plena luz del día. La otra fue el amor. Gran parte de la población de Nueva Orleans demostraba una cordialidad y una cercanía emocional como no había visto jamás. Comprendí que la ciudad, que todo el mundo tiene por uno de los lugares más pobres de Estados Unidos, es también uno de los más ricos. Quienes me servían café o me vendían abalorios se dirigían a mí con un «cariño», o un «cielo». Podías charlar con los desconocidos, la gente estaba dispuesta a contarte su historia, a abrirte el corazón, a revelarte anhelos y penas. Te invitaban a regresar cuando quisieras, a acudir a ellos con lo que necesitaras.

En una cafetería, un hombre criollo me contó que había tratado de vivir en Seattle, donde nadie se miraba a los ojos, donde costaba mucho conocer gente; y que aquí estaba, de vuelta, tratando de regresar. Una amiga del amigo de otro amigo me ofreció su casa el mismo día que nos conocimos. Me quedé con ella en varias ocasiones y se convirtió en una persona muy querida a la que visité a menudo y con la que celebré varios Mardi Gras. Su vecino de porche contó que la hermana de mi amiga, que vivía en Chicago, estaba convencida de que acabaría en Nueva Orleans, inevitablemente: raro era el día en que en Chicago no sentía que querían darle un guantazo por ser tan abierta, por hablar con los desconocidos. En casi todas las casas antiguas había un porche delantero en el que la gente se sentaba a disfrutar de las cálidas temperaturas nocturnas. Cuando el calor era demasiado intenso y no se podía dormir, la gente —la gente más pobre, aquellos que probablemente carecían de aire acondicionado, pero también los vecinos de mi amiga, de clase media— se sentaba bajo los árboles que cubrían algunas calles, o en las medianas sombreadas de la carretera. Invitaban a todo el vecindario a las barbacoas que celebraban, vivían socialmente, en compañía de los demás. No les paralizaba el miedo a los desconocidos ni se recluían en esa sacralización de la vida privada sancionada por buena parte de la arquitectura suburbana, la proliferación de comunidades valladas, los vecindarios donde nadie se mezcla con los demás o se baja del coche salvo para dejar el vehículo en un aparcamiento cerrado. En Nueva Orleans existía aún una antigua convivencia, tal vez demasiado dionisíaca para los estándares de renovación cívica de muchos pensadores sociales, pero absolutamente vibrante y acogedora.

Me llegó al alma la bondad irrefrenable y directa de las ancianas afroamericanas. Entrevisté a una mujer mayor, viuda, dura y cínica, que vivía en una casa móvil del FEMA, instalada junto a su casa en ruinas en el Lower Ninth Ward. Estábamos en una zona baja, el vecindario de Holy Cross, junto al Misisipi, justo al lado de Saint Claude Avenue. Es el centro

del distrito en que las aguas, enfurecidas tras reventar los diques, habían arrancado casas de sus cimientos y las habían puesto a navegar por las calles, donde los coches se empotraron contra los árboles y quienes vivían en casas de una sola planta se habían ahogado o asfixiado en los desvanes o se habían quedado atrapados en los tejados, donde meses después del diluvio aún podían encontrarse cadáveres. Nos sentamos en el interior de la precaria vivienda, de esas que más tarde se sabría que provocaban emanaciones de formaldehído, un gas cancerígeno, y me ofreció su lúgubre visión de la naturaleza humana y las posibilidades de resurrección del barrio. Cuando me iba, me miró a los ojos y me dijo: «No lo olvides. Jesús te ama, y yo también».

Llevaba mucho tiempo preguntándome si podía existir una sociedad tan plena, tan rica en términos de cohesión y propósito vital, que el desastre no pudiera enriquecerla más, una sociedad donde no hubiera que corregir rastro alguno de aislamiento o alienación. Siempre pensé que, de existir, la encontraría en México o en las comunidades indígenas tradicionales. En cierto sentido, estaba aquí, en Nueva Orleans. El desastre fue tan terrible que no dejó sitio para la ebullición de alegría que surgía en otros casos, pero sí forjó notables lazos comunitarios e incluso cambios sociales positivos (junto a una terrible devastación social: muchas comunidades se dispersaron por todos los rincones del país, e instituciones muy arraigadas, como el Charity Hospital o el sistema de educación pública, fueron destruidas, intencionalmente, en nombre del progreso post-Katrina).

Como ya dijimos, el Katrina no fue un desastre. Fue mucho más, una debacle, de efectos y dimensiones aún más catastróficos y cuya recuperación resultaba más compleja, pues gran parte de los edificios, las instituciones y la propia economía de la región quedaron devastados. A eso se sumaría la destrucción intencional, el capitalismo del desastre que tras el huracán acabó con numerosos servicios públicos. Desplazada por todo el país, mucha gente no regresó, algunos por decisión propia y otros porque no

tenían recursos para hacerlo. En 1985, a pesar del elevado número de víctimas, Ciudad de México había logrado mantener a la población y un porcentaje de edificios útiles mucho más alto. Nueva Orleans fue durante semanas una ciudad fantasma, asolada. Todavía hoy quedan ciertos barrios donde la mayoría de las casas no se han rehabilitado y resultan inhabitables.

La ciudad siempre había convivido con el desastre. Clavar tablones en las ventanas para protegerse de los vientos huracanados era casi una rutina; abandonar el hogar en medio de una tormenta, una tradición, y en los bares del Barrio Francés se servía un dulce combinado de ron llamado «huracán». Nueva Orleans vivía bajo la amenaza constante de los huracanes y las inundaciones, y en verano las temperaturas eran inaguantables (a todo ello se le sumó, en el siglo XIX, la fiebre amarilla). La gran inundación del río Misisipi en 1927 y la devastación de los huracanes Camille y Betsy en los años sesenta formaban parte de la memoria colectiva de un lugar plagado de recuerdos, pues la población, que se caracteriza por una alta tasa de permanencia, nunca dejó de contar historias, de aprender de los ancianos, de reírse de su propio pasado en los desfiles del Mardi Gras, de transmitirlo a través de canciones.

Tras el Katrina, los medios de comunicación lo tuvieron muy fácil para explicar la pobreza de Nueva Orleans: estaba ahí, negro sobre blanco, en las estadísticas de ingresos financieros, vivienda, analfabetismo, criminalidad, salarios y desempleo. Esta pobreza es real y desoladora, es la pobreza que asfixia la vida, es la falta de recursos y de horizontes. Es uno de los motivos de que la criminalidad fuera tan alta, antes y durante el Katrina. Y el racismo estaba muy presente: Nueva Orleans no era el Paraíso. Los blancos nacidos en la ciudad llevaban décadas marchándose, dejando tras de sí un núcleo urbano en el que dos tercios de la población era afroamericana y una periferia donde reinaba el miedo y la hostilidad hacia la ciudad y sus ciudadanos, una geografía similar a la de Detroit y sus suburbios.

Desde que alcanzara su pico en los años sesenta, la población no había dejado de descender; más allá del turismo, el puerto y las universidades, había muy pocos puestos de trabajo. Al contrario que San Francisco en 1906, por ejemplo, la ciudad carecía de músculo financiero para reconstruirse tras el desastre. Antes del Katrina, Nueva Orleans parecía condenada a un lento y prolongado declive. Tras el Katrina, su destino tomó un rumbo extraño, que años después aún resulta incierto. Los pobres fueron, de nuevo, los más afectados y los que más probabilidades tuvieron de verse sin hogar a causa de la catástrofe (y a causa también de la decisión de derribar los inmensos complejos de vivienda pública, muchos de los cuales ni siquiera habían sufrido daños).

A pesar de esta decadencia, se trata de una ciudad extraordinaria. Su pobreza es obvia. Su riqueza, en cambio, no es tan fácil de medir, aunque seguro que hay estadísticas para comprobar el arraigo familiar, vecinal y asociativo de buena parte de su población, su imbricación en el ciclo anual de las celebraciones, su amor hacia el lugar. Nueva Orleans presenta un índice anormalmente bajo de transitoriedad: muchísima gente, tanto rica como pobre, vive en el mismo barrio o en la misma calle o en la misma casa en que nacieron, y mantiene vínculos profundos de pertenencia a las redes comunitarias y la propia ciudad, como si tuviera amplias ramas extendidas en el presente social y fuertes raíces en el pasado histórico, como si fuera uno de esos magníficos robles que dan sombra en las avenidas más antiguas de la ciudad. La gente habita en un bosque de primos, tías, tíos y consanguineidad, un bosque de gente con la que creció y siempre tendrá a su lado, un bosque de lugares, instituciones, ritos, comida, música: la multitud de hilos que componen la urdimbre de Nueva Orleans. Tras el Katrina, mucha gente sufrió la dolorosa pérdida de algo que la mayoría de nosotros, aquí, en Estados Unidos, jamás tuvimos. Nuestros abuelos lo perdieron cuando emigraron desde el Viejo Continente o abandonaron el campo, nuestros padres lo perdieron cuando se mudaron a la anonimia de

las periferias suburbanas y nosotros lo perdimos cuando nos incorporamos al legado libre y solitario —no tradición, pues es lo contrario a ella— de la transitoriedad y el desarraigo. La imbricación, la pertenencia, que también puede describirse como una difusa forma de amor, una atmósfera de familiaridad y afecto, de la que gozan buena parte de los ciudadanos de Nueva Orleans.

La diversión y la ayuda social

Nueva Orleans es también una ciudad de festividades. Están, claro, los ritos del Mardi Gras, pero también Saint Patrick's Day, Saint Joseph's Day, el festival de jazz. Hay tantas fiestas que uno de los desfiles durante el segundo Mardi Gras tras el Katrina contó con una larguísima sucesión de carrozas que conmemoraba el ciclo festivo anual. El propio Mardi Gras no es solo el día de desfiles, disfraces y jolgorio que se imaginan quienes no lo han vivido, sino que comprende toda la temporada del carnaval tradicional, desde la Duodécima Noche a principios de enero hasta el Martes de Carnaval, el último día antes de la Cuaresma, un ciclo de varias semanas en el que las celebraciones se intensifican progresivamente. Mucha gente dedica todo el año a pensar y preparar el disfraz, y las cofradías que organizan los desfiles son también organizaciones sociales que llevan a cabo funciones diversas. Hay, además, desfiles secundarios que se celebran en otros momentos, fuera de la temporada del carnaval. Estos desfiles surgieron de los *jazz funerals*, los funerales de jazz (algunos de cuyos elementos, a su vez, parecen proceder de las tradiciones de África Occidental que no se perdieron en los barcos negreros). Los clubes de Diversión y Ayuda Social que los celebran tienen su origen en las sociedades de beneficencia afroamericana del Freedmen's Bureau, la oficina gubernamental para esclavos liberados que organizaba funerales y prestaba diversas formas de ayuda, además de dar apoyo y seguridad a la

comunidad. En estos clubes cristalizó el impulso de ayuda mutua durante una época menos individualista que la nuestra, una época que aún pervive en Nueva Orleans. Su propio nombre demuestra —es un caso único en el lenguaje cotidiano— que el placer y la ayuda mutua son indisociables, que en los vínculos que nos unen habrían de crecer las celebraciones y las obligaciones por igual.

Louis Armstrong, el músico de jazz más famoso de Nueva Orleans, recordaba con enorme alegría cómo, en su infancia y juventud, la música fue una especie de salvoconducto para moverse con relativa libertad por todo Nueva Orleans, tocando en desfiles que atravesaban los vecindarios de grupos rivales y los vecindarios blancos que, de otro modo, le habrían estado vedados. En Nueva Orleans, cuna del jazz y capital del delta del Misisipi, surgió también el *blues*, a partir del dolor y el genio y la mezcla de diversas tradiciones musicales. Es una ciudad dividida y peligrosa donde la riqueza de la música ha servido de antídoto contra el profundo empobrecimiento del racismo. En la época de Armstrong, gracias a los desfiles que la recorren, los músicos e incluso sus seguidores podían ir a casi cualquier sitio. Es por eso que entre sus recuerdos más felices están aquellos primeros desfiles con la Tuxedo Brass Band: «Sentía verdaderamente que era alguien», recordaba, y su biógrafo, Thomas Brothers, escribe: «En 1921, con su éxito en la Tuxedo Brass Band, Armstrong pensaba que gracias a su creciente habilidad musical había solucionado el problema de la movilidad en una ciudad llena de peligros». [410] En esas frecuentes celebraciones, la población de Nueva Orleans renueva los lazos que la conectan con la tradición, con la ciudad, con los demás. En el documental de Spike Lee *When the Levees Broke* podemos ver a uno de los miembros del grupo Black Men of Labor feliz de haber entrado en Jackson Square, en el corazón del Barrio Francés, un lugar al que normalmente no pueden acceder.

Los desfiles secundarios sobrevivieron al Katrina, aunque, como en el resto de la ciudad, hubo muchas pérdidas. Casi dos años después del huracán, seguí el desfile de la Hot Eight Brass Band por los distritos que se encuentran río arriba del Barrio Francés, comenzando cerca del Walmart de Tchoupitoulas Street, desvalijado por la Policía y otra población no uniformada tras la catástrofe. La mayoría de los músicos iban en camiseta, pero los miembros del Club de Entretenimiento y Ayuda Social que marchaban junto a ellos llevaban trajes anaranjados de manga corta, todos a juego, y sombreros *pork pie*. Los músicos tocaban con dedicación absoluta, feliz, y tras ellos ocupaban la calle los bailes exuberantes de una muchedumbre mayoritariamente negra. La gente salía de las viejas casas al paso del desfile para incorporarse al bullicio. Fueron una o dos horas de felicidad plena e inmotivada bajo los robles que cubrían las calles residenciales, entre el paisaje inhóspito de una industria moribunda. El evento cumplía, a pequeña escala, la misma función que el carnaval: la sutil tarea de crear comunidad.

Nueva Orleans es a un tiempo extraordinariamente rica y terriblemente pobre. En ocasiones parece cimentarse sobre contradicciones. Su riqueza social está atravesada de delincuencia, racismo, miedo y segregación. Las divisiones sociales no son fáciles de explicar. Tras el Katrina, los medios de comunicación tendieron a identificar clase social y raza, pero la ciudad cuenta con la burguesía negra de mayor raigambre de todo el continente y muchísima población blanca muy pobre. El pensamiento progresista de otras partes del país suele asumir también que todos los blancos de Nueva Orleans son racistas, pero hay una gran cantidad de población antirracista muy combativa tanto entre los blancos nativos como entre los recién llegados, gentes de todo tipo: artistas, directores de cine, abogados, organizadores, *drag queens*, ecologistas y camareros que aman profundamente la ciudad. Hay matrimonios mixtos, niños con ascendientes de diversas razas, una próspera comunidad vietnamita, una comunidad

latina surgida con la llegada de trabajadores indocumentados a las labores de demolición y renovación tras la catástrofe y comunidades indígenas profundamente arraigadas en los entornos rurales de los alrededores. El tejido social es muy complejo. La inundación de 2005 acabó con el vecindario blanco y de clase media de Lakeview, con el distrito de clase media negra de Gentilly, con el enclave vietnamita de Nueva Orleans Este, con los vecindarios pobres del Ninth Ward y con los distritos económicos, racialmente diversos, del centro, además de llevarse por delante buena parte del litoral de los estados de Luisiana, Misisipi y Alabama.

Nuevos y viejos lazos

El Katrina acabó con muchos de los antiguos vínculos y redes y dio lugar a la aparición de otros nuevos. Estos no han podido remplazar todo lo que se perdió, pero siguen siendo importantes. Cuando el huracán golpeó la ciudad, hubo reacciones por todo el país: desahogos dolientes, necesidad urgente de ayudar, rabia contra el Gobierno y actuaciones concretas de auxilio. Se donaron enormes sumas de dinero. Esa misma semana, el grupo de acción política de izquierdas Moveon.org abrió una página web, Hurricanehousing.org, donde casi doscientas mil personas ofrecieron refugio a los evacuados, algunos abriendo las puertas de sus propios hogares. Son una muestra de la profunda respuesta emocional de aquellos primeros días (cuando los medios de comunicación describían a los habitantes de Nueva Orleans como monstruos mientras mostraban imágenes llenas de víctimas).

> Vivimos en el centro, así que estamos cerca de lo que sea que te haga falta (colegios, el zoo, oportunidades laborales…). Albuquerque quiere ayudar en todo lo posible. Solo aceptamos mujeres y niños. Somos una madre, un padre y una hija adolescente. Tenemos dos cerdos vietnamitas y dos gatos. Todos somos nuevos en esto. Puedes llamarnos a cobro revertido […]. En nuestra casa serás bienvenido. Las imágenes de la televisión nos han estremecido.

> Habitación disponible en la segunda planta de una casa amplia con dos baños y un garaje en un barrio de la periferia de Detroit. Acceso a todos los servicios de la casa, uso del teléfono en días laborables y fines de semana a partir de las 7:00 pm incluido. Soy un padre divorciado con una hija de catorce años que está conmigo la mayor parte del tiempo. Tenemos dos perros pequeños. Dios les bendiga. Les tendré presentes en mis oraciones. Acuérdense de Job y no pierdan la fe.
>
> Mi madre y yo solemos alquilar habitaciones, pero en este caso sería gratuita. Vivimos en el estado de Nueva York, bastante lejos, pero si podemos ayudar, lo haremos. Vivimos en un pueblo muy bonito con una gran comunidad, un ambiente seguro. No somos ricos, pero queremos ofrecer todo lo que esté en nuestra mano.
>
> Vivo en un agradable vecindario de clase media. Soy minusválido y estoy todo el día en casa, así que puedo echarles un ojo a los niños mientras la madre y el padre buscan trabajo. Mi esposa es maestra de infantil. Preferimos nada de bebida ni drogas, parejas mayores también OK. Mascotas OK, tenemos un jardín amplio. Preferimos cristianos.[411]

Entre los anfitriones había también una pareja pagana bisexual de San Francisco, de treinta y pocos años. Y una pareja de recién casados en Bozeman. Y decenas de miles de personas más, una oleada de altruismo a nivel nacional.

El azar y las circunstancias hicieron surgir muchas comunidades. En el Lower Ninth Ward conocí a un pintor de casas, mayor y demacrado, de nombre Keith Bernard sénior, que me contó cómo había logrado sobrevivir con una voz suave y quejumbrosa. La zona en que vivía, en el sur del Lower Ninth, «era un vecindario agradable y tranquilo, de verdad. El Katrina se llevó a nuestros amigos, la mayoría de los vecinos eran personas mayores; en realidad, en un radio de dos manzanas, todos nuestros vecinos eran personas mayores. Excelentes personas. De lo mejor. Propietarios, gente amable dispuesta a ayudar y a compartir lo que tenían».[412] En cuanto a él, dice: «Me quedé porque pensé que podría servirle de ayuda a alguien, y así fue». El Lower Ninth se había hecho famoso por la droga y la criminalidad, pero esa reputación, como es habitual, se debía solo a un pequeño sector de la población. El resto, una mayoría de personas devotas, jubilados, trabajadores, niños, llevaban vidas normales. Bernard alquilaba

una casa cerca del vecindario de Holy Cross. Era una zona más elevada, pero no lo suficiente cuando llegó el huracán. La vivienda se inundó y el agua le persiguió hasta el desván. Para escapar, tuvo que volver a sumergirse y bucear hasta una ventana rota, por la que salió al lago en que se había convertido el vecindario. Él y su perro encontraron una embarcación y lograron refugiarse en un edificio de dos plantas, donde pasaron los peores momentos de la tormenta.

La Policía los rescató y los dejó en el puente de Saint Claude, sobre el canal que separa el Lower Ninth del resto de la ciudad. Bernard logró llegar a una escuela primaria donde encontró a muchos refugiados. «Fue un esfuerzo comunitario. Todo el mundo cocinaba. Se alimentaban unos a otros. La comida la habían sacado de las tiendas, y habían forzado o saqueado o lo que fuera, pero era gente muy, muy amable. Vi a personas compadeciéndose de gente a la que nunca habían visto, que no conocían, personas desconocidas ayudándose unas a otras, trayendo comida, compartiendo ropa. El dinero, sabes, el dinero no servía para nada, así que lo básico era la ropa y la comida. Eso era Nueva Orleans, veías Nueva Orleans por todas partes. Por todos los rincones de Nueva Orleans».

Tal vez era la misma escuela que visité seis meses después, cuando Nueva Orleans era aún una ciudad fantasma. En el encerado verde de una de las clases del piso superior, con perfecta caligrafía, alguien había escrito: «2 de septiembre de 2005, 9:15 am. Lo sentimos por la escuela, pero el refugio ha sido una bendición. Hemos traído a doscientas personas sin que nos ayudaran las barcas de la Guardia Costera. La gente moría en sus casas, tuvimos que dejarlos allí, pedíamos ayuda a la G. C. y NADA. Gracias a Mickey, McKinley, Eric, Phil, Tyrone, Karl B., J-Roy, Richard, Cedric, Jeff D., Jeff, Ben, Big Greg, 10th Ward Al, Lance + Anthony. Salvamos a todo el complejo. QUERÍAN DEJARNOS MORIR AQUÍ».

Tras el desastre, la población de los barrios devastados quedó desperdigada. En las dependencias de la NENA, la Red de Empoderamiento

Vecinal del Lower Ninth Ward, un edificio de cemento que había sido un antiguo centro comunitario, prestado en 2007 por la contigua iglesia católica de Saint David, había un gran mapa con una chincheta verde por cada persona que ha regresado. Los puntos verdes estaban por todas partes, a pesar de que no representaban más que un pequeño porcentaje del total de hogares y habitantes evacuados. La NENA la fundó en junio de 2006 la residente Patricia Jones, una antigua contable, para ayudar a la gente a navegar por las difíciles aguas de la burocracia, los nuevos permisos urbanísticos, las ayudas de la FEMA y del estado de Luisiana —el fondo Road Home [Camino a Casa]—, las normativas de las aseguradoras y el resto de trámites a los que tenían que hacer frente los regresados, y ha servido también para reforzar los lazos de la comunidad. Hubo gestos de apoyo por todo el país, pero también grandes dosis de ayuda mutua dentro de la ciudad.

Pam Dashiell, una mujer agradable y fácil de tratar, con una incombustible energía para la acción política, fue presidenta de la Asociación de Vecinos de Holy Cross (HCNA por sus siglas en inglés). El vecindario toma su nombre de la escuela Holy Cross y se extiende por la zona sur del Lower Ninth, su parte más elevada. A medida que los miembros de la HCNA regresaban, empezaron a celebrar reuniones varias veces por semana. En el verano de 2007, seguían reuniéndose semanalmente, y no mensualmente, como hacían antes del Katrina. El grupo ha demostrado ambición y capacidad de coordinación, tendiendo lazos con grupos y donantes de fuera de la ciudad. Y mientras muchos individuos y otros grupos aspiraban únicamente a restaurar lo que existía antes, la HCNA miró más allá, pensando en cómo mejorar el Lower Ninth. La lista de los que acudieron en su ayuda parece el comienzo de un chiste: la estrella cinematográfica Brad Pitt, estudiantes de posgrado, un montón de jóvenes anarquistas y el Club Sierra.

La mayoría de los regresados había perdido familiares en la diáspora del Katrina. El tejido del vecindario consta aún, sobre todo, de oquedades. Dashiell se marchó a San Luis con su hija, la pareja de su hija y su nieto. Pero regresó, y lo hizo a pesar de que estaba de alquiler y había perdido todo lo que había en su casa. Lo había perdido todo. Se propuso recuperar más que un hogar en el Lower Ninth: se propuso recuperar una comunidad. Muchas voces repetían que, desde un punto de vista ecológico, no tenía sentido tratar de reconstruir y rehabitar aquellas zonas, y Dashiell recuerda que los promotores, que formaban parte del Comité de Recuperación de Nueva Orleans, igual que los empresarios que intentaron acabar con Chinatown tras el terremoto de 1906, estaban «en realidad, buscando la manera de no reconstruir el Lower Ninth. Escuchar lo que decían y lo que pretendían hacer fue increíble, a mí me cambió. Teníamos que hacer algo. Nos organizamos. Preparamos un plan. Estábamos en todos los lugares en que podíamos estar». A pesar de que los empresarios afirmaban que la reconstrucción no tenía sentido desde un punto de vista ecológico, los ecologistas fueron «quienes más nos apoyaron», dijo Dashiell.[413] La HCNA quería que la reconstrucción prestara atención a las múltiples maneras en que el desarrollo previo de Nueva Orleans había atentado contra el territorio natural. Al contrario que Lakeview, con su mayoría blanca, de clase media, o la zona este, habitada sobre todo por la comunidad vietnamita, el Lower Ninth no es un barrio nuevo, ni se levanta sobre terrenos especialmente bajos. Su precariedad ecológica es relativamente reciente, resultado de esos mismos canales fabricados por el hombre que le abrieron las puertas a los huracanes.

Tras el Katrina, Brad Pitt y su familia trasladaron su domicilio oficial a Nueva Orleans. El actor ayudó a organizar la ayuda y financió un concurso para diseñar viviendas sostenibles para la ciudad. Desde el huracán, ha donado millones de dólares a la reconstrucción. Originalmente, su proyecto consistía en llevar viviendas a diversas zonas de Nueva Orleans, pero

cuando conoció a Pam Dashiell y la HCNA, decidió concentrar todos los recursos en el Lower Ninth. Los miembros del grupo vecinal se involucraron en el concurso, del que surgieron los planos para un edificio de apartamentos con dieciocho viviendas, varias casas unifamiliares y un centro comunitario que incluiría un servicio de guardería infantil. En el verano de 2008, algunas de las viviendas de la aventura arquitectónica que Pitt había ayudado a realizar estaban casi terminadas. Se habían construido sobre pilotes, lo que aumentaba la sensación de que se trataba de naves espaciales recién aterrizadas en la amplia extensión de terreno vacía cerca del lugar en que los diques se rompieron, donde la fuerza del agua se había llevado por delante tantas casas. A su alrededor se extendía una explanada vacía con pocos edificios habitados, entre los que se encontraba la casa de dos pisos que poseía y había rehabilitado la Common Ground. En 2006, el edificio estaba lleno de barro y en sus muros alguien había escrito, con letras agresivas, «BAGDAD», sugiriendo que Nueva Orleans era también territorio en guerra. Dos años después, el edificio estaba limpio, habían instalado cañerías nuevas y su interior bullía de actividad. Fuera, en los jardines que la rodeaban, alguien había escrito «FEMA» en una casucha para perros, escueta broma visual acerca del Gobierno que no acudió a la ayuda de los ciudadanos cuando más falta hacía.

La Asociación de Vecinos de Holy Cross, instalada también en dependencias prestadas por una iglesia, es un actor fundamental en la reconstrucción del Lower Ninth. Fundada en 1981, ya había trabajado con el Club Sierra en los problemas de justicia ambiental que afectaban al vecindario antes del huracán. Ambos, por tanto, estaban en funcionamiento cuando golpeó el Katrina. Otras organizaciones emergieron tras la tormenta, como la Common Ground (la clínica que serviría de cauce para el trabajo voluntario, fundada, entre otros, por Malik Rahim, antiguo Pantera Negra y oriundo de Nueva Orleans), las Emergency Communities [Comunidades para la Emergencia], la NENA, el People's Hurricane Relief Fund [Fondo

Popular de Ayuda ante el Huracán] y otros grupos, muchos de ellos ligados a diversas iglesias. Los lazos existentes fueron importantes. También los que surgieron nuevos. Una maraña de organizaciones, conexiones y redes —de amor y voluntad— sujetó a la ciudad que amenazaba con desmoronarse.

El enclave blanco de Lakeview, casi suburbano, al otro lado de Nueva Orleans, también demostró un fuerte carácter comunitario; una joven de ese barrio, que trabajaba de antropóloga, me contó cuál era el sentir más habitual entre la población: «De no ser por mis vecinos —decían—, no estaría aquí».

Recoger los pedazos

En una ciudad como Nueva York —rica, bien gestionada y perfectamente funcional para la gran mayoría de sus ciudadanos— volver a la normalidad previa al desastre parecía un propósito perfectamente lógico. En una ciudad como Nueva Orleans, que llevaba décadas de decadencia, infestada de corrupción e incompetencia política, jurídica y gubernamental en general, carcomida por la pobreza y dividida por el racismo, tal vez esa vieja normalidad no fuera el mejor de los objetivos. El desastre sirvió para que algunas personas trataran de reinventar su comunidad y sus vidas. Era una apuesta arriesgada, que no tenía por qué salir bien. Pero, por otro lado, tampoco tenía por qué salir mal.

Tras las turbulencias del desastre llegó la larga y ardua tarea de reconstruir las viviendas del Golfo. La decisión de regresar no era sencilla. Para la mayoría de la gente, dependía de que volvieran también sus vecinos. Para tener un hogar, necesitas un vecindario a su alrededor. Para tener un vecindario, necesitas una ciudad y, al menos, algunos de los servicios básicos —agua, alcantarillado, escuelas, sistema de transportes— que se supone que esta ofrece. Para tener una ciudad, hace falta ocuparse de los

diques destrozados y del resto del sistema y, probablemente, ciertas garantías de que los grandes problemas medioambientales tendrán solución. Es decir, que necesitas también un país decidido a llevar a cabo la reconstrucción. Estados Unidos no lo estaba, pero la gente regresó igualmente, algunos de ellos sin garantías de ningún tipo.

En desastres como el terremoto de 1906, había muchas cosas que la gente podía hacer una vez que el temblor había pasado: rescatar a los heridos, luchar contra el fuego, construir refugios temporales, contribuir a la atmósfera dichosa de aquellos comedores comunales. Animados por una inédita capacidad de acción, muchos se pusieron manos a la obra, tomaron decisiones, formaron comunidad, funcionaron, ante la inoperancia de los sistemas habituales. Tras el Katrina, esa sensación no se dio en la misma medida. El desastre unió a quienes se quedaron en la ciudad, pero la mayoría de la gente la había abandonado. Creían que estarían fuera unos días y terminaron exiliados. Los que no lo hicieron, se vieron completamente sobrepasados por las dimensiones de la catástrofe, varados en orillas rodeadas de agua, contemplando cómo las autoridades perdían la cabeza. Buena parte de la población se sentía indefensa, incluso si no había acabado en uno de esos horribles refugios públicos. Muchos fueron evacuados en autobuses o aviones y no se les permitió elegir destino; a veces, ni siquiera lo conocían. Quienes lograron abandonar la ciudad por sus propios medios sí decidían el final de su viaje, adónde iban y cuándo volverían. El resto carecía de esa capacidad. A menudo, se les acogió con amabilidad allí donde fueron, sabiendo que su ciudad acababa de quedar devastada, pero esos pocos días se convirtieron en semanas y meses. Estaban lejos de su hogar. Estaban a la deriva, desarraigados, a merced de la caridad. No eran miembros de una comunidad de ayuda mutua. Organizar algo en plena diáspora resultaba difícil. También lo era conjurar la desesperanza.

Un terremoto o un incendio son, en comparación, desastres relativamente limpios; la inundación de Nueva Orleans dejó a su paso cieno, barro, restos inidentificables y, dentro de las viviendas, humedades tóxicas. Tanto se alargó el exilio que la comida empezó a pudrirse en decenas de miles de frigoríficos; los cadáveres se descomponían en hogares anegados; había animales muertos entre los árboles caídos y los despojos, contaminantes y toxinas arrastrados por el agua hasta los lugares más insospechados, un gran vertido de petróleo en el distrito de San Bernardo, un caos pestilente, nauseabundo y mohoso capaz de echar para atrás a cualquiera que quisiera volver.

El más optimista de todos los teóricos del desastre, Charles Fritz, señalaba que las experiencias positivas del desastre únicamente son accesibles para aquellos que «pueden interactuar libremente y realizar los ajustes sociales que sean necesarios». Esto no fue lo que sucedió, en ningún caso, durante los primeros días y semanas del Katrina, cuando mucha gente se vio abandonada, criminalizada, encerrada, marginada, objeto de la caridad o del odio. Años después de la tormenta, muchos aún siguen lejos de sus hogares. La idea era: «Si no puedes permitirte la evacuación, es probable que no puedas permitirte volver». En la ciudad ya no se alquilan casas. Dadas las dimensiones de la devastación y la pérdida, la ayuda mutua no fue suficiente. Hicieron falta ingentes cantidades de auxilio externo, que llegó acompañado de montañas de trámites burocráticos, a cuenta de las oficinas gubernamentales. También acudieron oleadas de voluntarios de todo el país a reconstruir Nueva Orleans, decenas de miles, centenares de miles. De los proyectos institucionales, solo llegaron a realizarse unos pocos, proporcionando beneficios reales a un lugar devastado, pero ciertamente escasos.

Como los habitantes de Ciudad de México en 1985, los de Nueva Orleans ganaron muchas batallas. Los primeros proyectos pretendían arrasar las áreas más bajas, que normalmente eran, también, las de ingresos más bajos,

y fueron tumbados gracias a personas como Pam Dashiell y la presión ciudadana obligó al Gobierno de la ciudad a invertir en la reconstrucción de algunos de esos barrios. ACORN, el grupo que trabaja a nivel nacional con los problemas de vivienda de las comunidades pobres, tiene su sede en Nueva Orleans, y Wade Rathke, su director y fundador, me dijo: «Ni siquiera fijándonos únicamente en los planes más agresivos —quitarles a las autoridades locales la competencia fiscal y el control de la tierra— podemos decir que tuviéramos éxito». La mayor parte de la vivienda pública desapareció, aunque se construyeron hogares a precios razonables en algunas zonas. Continúa Rathke: «Pero es que en los últimos veinte años ya habíamos perdido todo eso, en una ciudad tras otra. Vencer en Nueva Orleans habría sido darle a la vuelta a lo que habíamos perdido en el resto del país».[414] Le preocupaban los cientos de miles de personas que, tres años después, aún no habían regresado, pero se daba cuenta de que la falta de trabajadores había supuesto un aumento en los salarios para gran parte del sector servicios de la ciudad, y de otros sectores, y una disminución en las cifras de desempleo, en una ciudad que llevaba años perdiendo puestos de trabajo. Aunque hubo victorias y mejoría, mucha gente sufría, sintiéndose aún desarraigada. Los alquileres subieron, los servicios esenciales —hospitales, guarderías— se vieron reducidos, la población sin hogar se multiplicó por dos y en el tercer aniversario del desastre, la ciudad contaba con 71.657 casas vacías, en ruinas o deshabitadas. Mucha gente quedó exiliada para siempre, abandonada en casas móviles, tóxicas, en ubicaciones remotas, sin hogar o incapaces de afrontar la abrumadora tarea de regresar (la misma burocracia que menoscabó la respuesta oficial fue la que impidió que la FEMA gastara el dinero de las ayudas en estructuras permanentes; las casas tóxicas, a setenta mil dólares la unidad, se llevaban un dinero que un sistema menos inflexible podría haber empleado en la reconstrucción de refugios más sanos y sólidos).

El compromiso vecinal resultó extraordinario. La primera vez que visité el Lower Ninth, seis meses después del Katrina, contemplé un siniestro abandono. Allí no vivía nadie, no había luces en las calles. Parecía que el huracán se había producido el día anterior. Aún había coches encima de las vallas, casas en mitad de la calle, donde otras no eran más que pecios astillados, como naufragadas contra las rocas, y muchos de los letreros que no habían desaparecido estaban escritos a mano. Aquellos letreros hablaban también de la gente que aparecía antes que el Gobierno, que se adelantaba a las instituciones para empezar a devolverle la vida al Lower Ninth. Cada vez que regresaba, veía que el lugar había cambiado: habían desaparecido los restos del naufragio, los letreros estaban en su sitio, algunos vecinos habían vuelto, en los jardines ya no crecían hierbas de casi dos metros de altura, cada vez había más señales de vida. Sin embargo, como en tantos otros barrios, seguía faltando una enorme porción de su población. El futuro era, aún, absolutamente incierto.

A la ciudad llegaron grandes contingentes de voluntarios, muchos de los cuales se ocuparon de limpiar las casas y emprender la larga y difícil tarea de reconstruir una ciudad habitable. Otros trajeron alimento, ayuda burocrática, asistencia médica, entre otros servicios. Las organizaciones nacionales como Hábitat para la Humanidad y la Cruz Roja aparecieron para cumplir su misión. Las organizaciones locales fueron ocupándose de diversos cometidos según las necesidades, intensificando su labor, como la Asociación de Vecinos de Holy Cross o las iglesias. Iglesias de todo el país enviaron delegaciones de voluntarios que trabajaban durante una semana en uno de los proyectos; para muchos fue una experiencia transformadora. A lo largo de varios años, muchos estudiantes universitarios optaron por unas vacaciones de primavera diferentes y bajaron a reconstruir Nueva Orleans. Surgieron nuevas organizaciones locales, desde el People's Hurricane Relief Fund [Fondo Popular de Ayuda ante el Huracán] hasta Women of the Storm [Mujeres de la Tormenta], una organización de mujeres de clase alta

que utilizaban sus contactos para llevar a políticos a contemplar el escenario de la devastación. También desempeñaron un papel muy importante los grupos contraculturales, desde los descendientes del movimiento Black Power hasta las hordas de jóvenes anarquistas blancos. Hubo inmensas dosis de amor y trabajo en el esfuerzo por resucitar una ciudad que se había dado por muerta poco después del 29 de agosto de 2005.

---

[410] Thomas Brothers, *Louis Armstrong's New Orleans*, Nueva York, Norton, 2006, p. 13.

[411] Citas descargadas de la página web por la autora en las semanas posteriores al Katrina; los archivos de la página ya no están disponibles.

[412] Entrevista con la autora, Nueva Orleans, febrero de 2007.

[413] Pam Dashiell, entrevista con la autora, Nueva Orleans, junio de 2007.

[414] Wade Rathke, entrevista con la autora, Nueva Orleans, septiembre de 2008.

18

La comunidad amada

Montar tiendas de campaña

La Administración de Bush perdió el mandato del cielo por culpa del Katrina. Tal vez el presidente y su equipo deberían haberlo perdido ya en el caos del 11 de septiembre de 2001, pero en aquel momento supieron reconducir la situación y el relato para provocar una oleada de miedo y sumisión patriótica, supieron proyectarse resolutivos, poderosos, incuestionables. Hasta el verano de 2005. Solo entonces los medios de comunicación y la población en general empezaron a criticar al Gobierno, libres de unos miedos que no deberían existir nunca, en ninguna democracia. Desde las ruinas que había dejado el huracán, muchos reporteros pronunciaron diatribas rabiosas contra la incompetencia, la insensibilidad y la inoperancia del Gobierno federal durante la catástrofe. Tras el Katrina, la gente encontró arrestos para criticar al Gobierno. El país entero cambió el tono y Bush no tardó en convertirse en el presidente más denostado de la historia de Estados Unidos.

El 1 de septiembre, el presidente dijo. «Creo que nadie podía prever la ruptura de los diques».[415] Poco después salieron a la luz unas grabaciones del 28 de agosto, donde se le advertía precisamente de esa posibilidad. Las voces de la gente cobraron valentía aquel verano. Volvió a hablarse de pobreza y de problemas raciales. El tertuliano de la MSNBC Keith

Olbermann mostró su cabreo el 5 de septiembre de 2005 en una invectiva furiosa contra la Administración de Bush, una grabación que corrió como la pólvora y se convirtió en el primero de sus «Comentarios Especiales», el más popular de los críticos contra el Gobierno en los medios generalistas. «No fue Irak lo que se llevó a George Bush por delante, sino el mal tiempo», dijo en 2007.[416] Matthew Dowd, el experto que dirigió la campaña de Bush, diría después: «En mi opinión, el punto de inflexión fue el Katrina. Pensé entonces: "Ya está, se acabó. Estamos acabados"».[417] Un hombre de raza negra e ideas progresistas, procedente del ámbito de la organización comunitaria, se había convertido en serio rival para suceder al presidente en las elecciones de 2008, una posibilidad inimaginable hasta ese momento; otro aspirante demócrata a la Casa Blanca había comenzado su campaña en Nueva Orleans y había hecho de la pobreza el eje de su discurso. La nación era otra: no solo se había alejado del vasallaje al presidente, también de la fidelidad a las políticas de extrema derecha. El Katrina fue el elemento clave en esa transformación.

Cuando llegó el huracán, Bush disfrutaba de cinco semanas de vacaciones en su rancho de Crawford, Texas. Pasaron varios días hasta que regresó a la capital. Hizo que el *Air Force One* se desviara y sobrevolara, a escasa altura, Nueva Orleans. La fotografía que le muestra cómodamente sentado en el avión, contemplando por la ventana una ciudad de la que la gente, indefensa, no podía escapar, no sirvió para realzar su imagen. Sus vacaciones, de todas formas, ya habían dejado de ser plácidas. Cindy Sheehan, cuyo hijo había muerto en Irak un año antes, se había instalado junto a la propiedad del presidente para exigir que Bush se reuniera con ella. Torturada por el dolor y el duelo, intentaba encontrarle sentido a la muerte de su hijo y exigía del presidente una respuesta a la pregunta: «¿Por qué noble causa murió mi hijo?». Se convirtió en una de las principales voces del movimiento contra la guerra, un rol sorprendente para esta madre

de tres hijos, devota católica, que hasta entonces había llevado una tranquila vida suburbana. Sorprendente, en primer lugar, para ella.

Era agosto del 2005 y esta mujer rubia y delgaducha, de voz emotiva, espontánea y a veces tremendamente furiosa, se convirtió en el filo de la navaja que abría los resquicios por los que se podía cuestionar la guerra. Montó su tienda de campaña el 6 de agosto, en uno de los arcenes de la carretera que llevaba al rancho presidencial en Crawford, y hasta allí empezó a llegar gente que la apoyaba, con sus propias tiendas y sus vehículos, levantando un improvisado pueblo a su alrededor. Lo llamaron «Camp Casey» [Campamento Casey], en honor al hijo muerto cuya imagen se encontraba por todas partes. En un mes en que no suele haber demasiadas noticias, el enfrentamiento de una madre desconsolada a las puertas del rancho de un presidente que no daba la cara se convirtió en una historia sensacional. El desastre había sido la desaparición de su hijo. Hacer de su respuesta algo extraordinario fue, sin lugar a dudas, su salvación.

Llegué a Camp Casey el día en que el huracán Katrina golpeaba la costa del Golfo y encontré un campamento enorme y una comunidad excepcional, similar en muchos aspectos a las comunidades del desastre. El paisaje que nos rodeaba, de suaves colinas verdes salpicadas de pequeños robledales, resultaba muy hermoso. El cielo se mostraba inquietante, entre las inmensas nubes blancas y la atmósfera sofocante. Desde la gran carpa central abierta en la que se celebraban reuniones, comidas y charlas se veía un campo de pequeñas cruces, una por cada soldado estadounidense muerto en la guerra. El día previo a mi llegada, alguien había decorado las cruces con rosas de todos los colores que languidecían en el aire cálido. Ann Wright, diplomática de carrera y coronel del Ejército hasta su dimisión el 19 de marzo de 2003, el día en que Estados Unidos declaró la guerra contra Irak, recorría el campamento, supervisando que todo estuviera en orden. Era una mujer buena, tenaz y muy competente. Fue ella quien organizó el regreso de las tropas estadounidenses cuando empezaron los conflictos en Sierra Leona

y tuvo un papel importante en el establecimiento de la embajada en Afganistán en 2001. Como tantos otros, irradiaba esa alegría de quien encuentra plenitud de sentido en lo que hace, en lo que siempre deseó hacer. El calor y el desorden y las incomodidades carecían de importancia al lado de esa extraordinaria sensación de estar donde uno ha de estar. Por todo el campamento, la gente debatía públicamente de política y valores, el tipo de debates con los que muchos soñamos el resto del tiempo. Gente de todas las edades, de todos los rincones del país, especialmente del centro.

Conocí a una mujer, maestra, despedida por decir algo contra la guerra a niños de primaria, que estaba muy preocupada por su hijo, un marine de veinticinco años que se había marchado de luna de miel con una esposa que debía empujar su silla de ruedas después de que una explosión en Irak le dejara paralítico. Conocí a un hombre mayor, procedente de Slater, Misuri, marine entre 1957 y 1963, que dormía en una camioneta Ford con quinientos mil kilómetros. Conocí a cuatro ancianos del Movimiento Indígena Estadounidense, que decían lo mismo que los demás: «Cuando me enteré de lo que pasaba, tuve que venir». Aquel día, una docena de jóvenes veteranos de la guerra en curso se mostraban inquietos porque la mayor parte de la Guardia Nacional de Luisiana y todo su equipamiento se encontraba en Irak, en un momento en que se les necesitaba desesperadamente en casa. Al poco de conocer la noticia, el campamento se deshizo y el grupo de Veteranos por la Paz envió varios autobuses cargados de provisiones a la costa del Golfo. La suya fue una de las primeras ayudas en llegar, una de las primeras respuestas, directamente desde las puertas del rancho de vacaciones del presidente. Mientras tanto, en el interior reinaba una paralizante confusión.

Sheehan recorría incansablemente el campamento dando entrevistas, abrazando a veteranos, aceptando regalos. Parecía disponer de una energía inagotable, como si el dolor la hubiera vaciado de las necesidades habituales, como si no hubiera dejado en ella más que intención, propósito

puro. Al final de aquel día, aquel 29 de agosto, me dijo: «Esto es lo más extraordinario que me ha pasado nunca y, probablemente, que me va a suceder jamás. Creo que ya no quiero que me pase nada más extraordinario».[418]

Reconciliaciones

Desde que empezó a participar en el movimiento por los derechos civiles, Martin Luther King se refirió con frecuencia a la «comunidad amada». El movimiento había nacido como oposición a la discriminación, la segregación y las diversas manifestaciones del racismo. A ojos de King, sin embargo, no podía tratarse solo de una oposición a algo, había de ser también una búsqueda, un remar a favor: de una visión más amplia, de un ideal utópico de camaradería, justicia, paz. Todo movimiento de lucha social comienza por la unión decisiva de sus miembros en torno al objetivo común de corregir ciertos males y la visión compartida de un mundo mejor. En 1957, King escribió que el fin último de la Conferencia Sur de Liderazgo Cristiano, uno de los actores fundamentales del movimiento, era «acoger y crear la "comunidad amada" en Estados Unidos, donde la fraternidad se haga realidad […]. Nuestro objetivo último es la auténtica convivencia intergrupal e interpersonal: la integración».[419] La integración racial ya no era solo un problema práctico de autobuses, escuelas, comedores y zonas de trabajo. Era también una filosofía para la solidaridad y la afinidad, una transformación personal más que una serie de leyes y servicios. Ese mismo año declaró que, en el movimiento, el activista no violento «comprende que la desobediencia y el boicot no son fines en sí mismos […]. El fin es la redención y la reconciliación. El fruto de la no violencia ha de ser la creación de la comunidad amada».[420] El movimiento había nacido en las congregaciones negras del Sur y, por tanto, tenía profunda raigambre religiosa. El término sería adoptado por otros grupos,

como el Comité Estudiantil de Coordinación No Violenta que organizó el Freedom Summer [Verano de la Libertad] e introdujo nociones de democracia participativa en un activismo que había estado dominado en los años sesenta por las figuras carismáticas de sus líderes.

Así, lo que comienza como una oposición se constituye en diversas formas de invención social, una revolución del día a día más que una revuelta contra el sistema. En ocasiones, lleva a ese tipo de comunidad utópica que pretende apartarse de la sociedad; otras veces, especialmente en las últimas décadas, ha generado pequeñas alternativas —cooperativas, granjas orgánicas, proyectos de salud, festivales— que pasan a formar parte de ella. En toda revolución, uno de los debates principales es si basta con un cambio a nivel institucional y sistémico o si el propósito va más allá, si se busca una transformación interior, anímica, mental, y en las acciones del día a día. King, como tantos otros, perseguía ambos objetivos: acabar con la segregación y la discriminación oficial en Estados Unidos, por un lado, y generar un cambio espiritual e imaginativo en todos sus ciudadanos, por otro.

Al hablar de transformación social, nos referimos a «movimientos» y parecemos sugerir con ese término que grandes grupos de personas avanzan codo con codo, dejando algo atrás y dirigiéndose hacia otra cosa. Sin embargo, lo que existe entre estas personas no es tanto una forma de movimiento como de asentamiento en común, el comienzo de una nueva comunidad (aunque hay ejemplos, particularmente en el caso del movimiento por los derechos civiles, de comunidades que se ponen en pie, literalmente, para recorrer calles y estados, restaurantes y mesas electorales). Esta es una de las grandes recompensas del activismo: una comunidad que ofrece objetivo y pertenencia compartidos, que en su práctica diaria hace honor a los principios por los que lucha, algo que casi podía palparse aquel agosto en Camp Casey. Así, los movimientos contra la guerra, los movimientos ecologistas, los movimientos por la justicia social

y los derechos humanos, entre muchos otros, generan nuevas comunidades que suelen trascender las viejas divisiones sociales y, en el proceso, producen la urgencia y el sentido, la suspensión de las preocupaciones diarias, la camaradería y la alegría social que también nacen en el desastre. No es algo que ocurra siempre, claro: también abundan las organizaciones disfuncionales con pésimas dinámicas internas, pero gran parte del activismo de los años ochenta, fundamentalmente, se centró en depurar esos procesos: trabajar por el igualitarismo, la no discriminación y la rendición de cuentas de dentro hacia fuera. Las semejanzas con las comunidades del desastre resultan obvias: las comunidades de activistas surgen como respuesta a algo que se percibe como un desastre —discriminación, destrucción, escasez— y pueden generar un momento, un fragmento de un mundo mejor. Como decía Temma Kaplan, una neoyorquina que formó parte del movimiento en el Sur: «Tras el 11-S pude percibir durante unos días, un tiempo muy breve, la "comunidad amada" de la que hablábamos en el Movimiento por los Derechos Civiles».

El Katrina arrasó con las comunidades existentes, tanto por los daños físicos como por la diseminación de los residentes por todos los rincones del país y los traumas que generó la catástrofe social y política. Los voluntarios que llegaron de otras zonas ayudaron a restaurar las comunidades previas y, al hacerlo, generaron una serie de comunidades propias, efímeras. Los grupos religiosos desempeñaron un papel crucial en la resurrección de Nueva Orleans. En términos de cantidad, la beneficencia católica y la Iglesia metodista fueron las que más contribuyeron (un llamamiento menonita para que los jubilados que poseyeran caravanas se dirigieran a la costa del Golfo señalaba, a propósito de los beneficios del voluntariado: «Convertirse en "las manos y los pies" de Jesús es una actividad muy gratificante para la jubilación: el compañerismo con personas afines, formar parte de un equipo, devolver la esperanza a quienes la han perdido, disfrutar de momentos sociales, de comidas comunales, al aire

libre, o respondiendo a la invitación de la población local»; ahora bien, la mayoría de los menonitas con los que me encontré eran gente joven, muy competente en las labores de reconstrucción). De no ser por la comunidad reunida, cohesionada y organizada alrededor de la iglesia Mary Queen de Vietnam, en Nueva Orleans Este, y su labor de ayuda mutua, el regreso del resto de la comunidad vietnamita habría sido imposible.

Además de las Iglesias, estaban los grupos descendientes de la contracultura, las comunidades de resistencia —no siempre amadas— de los años sesenta: los Panteras Negras y la Rainbow Family [Familia Arcoíris], y un nutrido grupo de jóvenes anarquistas vinculados a movimientos más recientes de justicia económica y ambiental y de lucha por los derechos humanos. A menudo, mientras los grandes grupos trataban de desenredarse de su propia burocracia o intentaban definir su cometido, estos pequeños grupos radicales se movían más rápido, se quedaban más tiempo, llegaban más a la raíz del problema y lograban improvisar respuestas más adecuadas a las necesidades del momento. Los voluntarios formaron, así, su propia cultura. Y se diría que, más que los residentes, fueron ellos quienes disfrutaron de los aspectos positivos del desastre.

Seis meses después del huracán, pasé por el Made with Love Café, una cafetería benéfica en la parroquia de San Bernardo, justo en el límite con el Lower Ninth. La sala era una gran carpa donde los voluntarios servían tres comidas calientes al día a cientos de regresados. Para los habitantes de Nueva Orleans era «la cocina jipi». Detrás de la joven con bandana y camiseta de tirantes que servía la comida, había un cartel de cartón escrito con colores brillantes en el que se leía: «A Emergency Communities, Made with Love Café y todos los maravillosos habitantes de Nueva Orleans: ¡NUNCA OS OLVIDAREMOS!». Una mujer de raza negra y un hombre de raza blanca cantaban y tocaban mientras la gente hablaba y comía en largas mesas. Alrededor de este pabellón principal había surgido una sucesión de tiendas, caravanas, construcciones temporales y estructuras diversas,

cubiertas con lonas; un puesto de entrega de comida envasada, un lugar para hacer yoga, servicios de todo tipo. Entablé conversación con uno de los voluntarios, Roger, mientras paseaba dos galgos rescatados alrededor del campamento. Él y su mujer trabajaban en la zona de suministros, repartiendo gratuitamente provisiones. Habían encontrado en internet la oportunidad de unirse al equipo de voluntarios, habían bajado a colaborar y llevaban allí seis semanas, de las ocho que pasarían.

Media hora después, conocí a un hombre afroamericano de mediana edad que nunca había salido de Nueva Orleans. Nos encontrábamos justamente en la zona por la que había entrado el agua al reventar los diques, anegando el Ninth Ward. Con gesto abatido, me contó que había crecido en una casa junto al dique roto, una casa ahora reducida a escombros y astillas, aunque su familia se había mudado a la parte alta de la ciudad en 1965, tras el huracán Betsy. Hasta ese día, seis meses después del huracán, no había logrado reunir el valor para contemplar la devastación. Lo habían evacuado de Nueva Orleans, había pasado tres meses en Houston y había regresado, pero decía que ya no se sentía en casa, que nunca volvería a hacerlo. Sentía dolor y amargura por la forma en que los habían tratado, a él y a la gente como él, durante la evacuación y el regreso. Me dijo que, si ganara la lotería, se iría de Nueva Orleans para siempre. Este amplio espectro, desde la alegría de Roger a la desesperación de muchos habitantes locales, era lo que conformaba Nueva Orleans aquellos primeros meses.

Entre los voluntarios que venían de fuera de la ciudad y la población local solía haber diferencias, tanto emocionales como culturales. Pero no tenía por qué haber conflictos. Le pregunté a Linda Jackson, dueña de una lavandería antes del Katrina y miembro activo de la NENA, la Red de Empoderamiento Vecinal del Lower Ninth Ward, cómo recibieron en la comunidad la ayuda que llegaba de todo el mundo. Me respondió con voz queda, casi un susurro: «Están asombrados. Nunca pensaron que tanta gente de tantos lugares les socorrería como lo han hecho. No borra lo que hicieron

[la respuesta inicial, institucional, al Katrina], pero la ayuda que nos llega de Estados Unidos y del resto del mundo nos hace trabajar aún más duro. Nos decimos: "Bien, si toda esta gente ha venido hasta aquí, han dejado su empleo o sus estudios unas semanas, es imposible, no podemos permitirnos una actitud negativa"».[421]

Constantemente encontraba a voluntarios que habían venido para una o dos semanas y seguían trabajando en Nueva Orleans tres meses, seis meses, un año después. Una mañana de junio de 2007 pasé por el Musician's Village [El pueblo de los músicos] que Hábitat para la Humanidad estaba construyendo en el Upper Ninth Ward, un vecindario entero de pequeñas casas alineadas, bien cimentadas y pintadas de colores brillantes. Empecé a hablar con un hombre de corta estatura, de piel oscura y etnia incierta, dueño de una inconfundible Harley Davidson. Brian, de Monterrey, California. Me contó que diez meses antes, en agosto de 2006, cuando viajaba para contemplar el otoño en las hojas de los árboles de Vermont, había tomado un desvío hacia Nueva Orleans. «Quería estar un mes, pero a las dos semanas me dijeron que yo era el único ebanista que tenían. Y me pidieron que me quedara».[422] La organización Hábitat para la Humanidad la fundó un matrimonio de millonarios que se dio cuenta de que el dinero no les satisfacía, no les proporcionaba sentido o alegría; es un grupo cristiano que trabaja a partir de la estrategia de integrar a voluntarios y población local. Lo llaman «igualdad en el sudor»: los futuros propietarios de las viviendas deben trabajar en la construcción, aunque en Nueva Orleans el número de casas nuevas fue tan alto que a veces se elegía al propietario más tarde. Brian me contó que, para él, no se trataba de salvar Nueva Orleans, ni de la justicia social: «Al principio pensé que sí, pensé que quería contribuir a arreglar el desastre. En Nueva Orleans Este había una pareja de ancianos que llevaba en su casa treinta y cinco o cuarenta años, muy mayores, y no conseguían que nadie fuera a demolerla, no tenían seguro, había que volver a nivelar todo el terreno, y hacían hogueras un día

sí y otro también. Arrancaban un trozo de la casa y la quemaban en el jardín delantero. Ves cosas así y te cabreas. Porque hay dinero. El dinero está ahí y, como te decía, al principio pensé que lo hacía por algún motivo idealista, pero la verdad es que yo recibo más de lo que doy, muchísimo más. Me llegan cartas y postales de la gente que ha estado aquí, conmigo, muchos están deseando regresar. Lo hago por la gente, por la gente con la que trabajo, por los voluntarios. Ahí es donde yo encuentro el amor».[423]

Lo que nos une

Su historia comenzó entre escopetas en el porche delantero de una casa, siguió con jóvenes médicos que recorrían Nueva Orleans en bicicleta, ofreciendo sus servicios a quien los requiriera, y terminó con docenas de proyectos de socorro y reconstrucción por toda la ciudad, y miles de voluntarios. Malik Rahim, el antiguo Pantera Negra que contaba a todo el que quisiera escucharle que las patrullas ciudadanas habían asesinado a hombres afroamericanos en Algiers, recuerda: «Justo después del huracán tuve un enfrentamiento con patrulleros blancos en Algiers, y al cruzarme con ellos había visto que me superaban en número. Tenía un par de armas y algo de munición, suficiente para responder a dos o tres tiroteos, nada más. Pedí ayuda. Aparecieron Crow y Brandon Darby».[424] Crow y Darby eran activistas blancos de Texas que habían colaborado con Rahim en el caso del Angola 3, el caso de los antiguos Panteras Negras confinados durante décadas en aislamiento, bajo condenas, como mínimo, cuestionables. Uno de ellos, Robert King Wilkerson, logró la absolución y la liberación. Tras el Katrina, los jóvenes texanos fueron a ver cómo se encontraba. Vivieron mil aventuras para eludir a las autoridades, preparar una embarcación con la que lanzarse a las aguas que cubrían la ciudad, hasta reunirse, por fin, con King Wilkerson. Estos dos jóvenes activistas blancos y los dos antiguos

Panteras Negras, además de la compañera de Rahim, Sharon Johnston, terminaron sentados en la casa de Rahim, charlando.

Recuerda Rahim, un hombre de voz profunda y poderosa, dura, con largas rastas: «La mañana del 5 de septiembre Scott dijo que teníamos que organizarnos. Y nos lo dijo y nos sentamos en la mesa de la cocina, en mi casa, y empezamos a montar Common Ground. El nombre se le ocurrió a Robert King Wilkerson. King dijo que lo que había que hacer… —porque hablábamos sobre todo de cómo en Estados Unidos los movimientos sociales, todos los movimientos, empiezan a lo grande y se quedan en nada —, nos dijo que no podíamos permitir que las pequeñas diferencias, nimias, nos separasen. Y King dijo que había que encontrar lo que nos une, lo que puede unirnos a todos. Y dijo "Ya está, ese es el nombre, Common Ground [Lo que nos une]"». Un término que nos lleva al King que popularizó la «comunidad amada» y declaró: «El odio no puede desterrar al odio, solo el amor puede hacerlo».

Continuó Rahim: «Tenía veinte dólares, Sharon puso treinta y con eso financiamos Common Ground». Por sus manos terminarían pasando millones. «Y a partir de ahí, gracias a Dios nos funcionaba el teléfono, así que a partir de ahí empezamos a hacer llamadas. Llamamos a toda la gente que conocíamos, pedimos ayuda por todo el país. Después vino Veteranos por la Paz. Los primeros en aparecer fueron los Veteranos por la Paz, de Florida, con provisiones. Y entonces la gente empieza a bajar. Vino Cindy Sheehan. Y ella trajo muchísima ayuda. Ya habíamos abierto la clínica, que entonces era un puesto de primeros auxilios. Un grupo de franceses vino a ayudarnos con la transición. Habíamos organizado Common Ground el 5 de septiembre, y el 9 ya teníamos un puesto de primeros auxilios. Y después, unas tres semanas después, hicimos la transición y el puesto de primeros auxilios se convirtió en una clínica. El puesto lo abríamos veinticuatro horas al día y siete días a la semana; atendíamos de cien a ciento cincuenta personas al día. Ya te lo he dicho, soy una persona espiritual y creo que el

Altísimo nunca te da más de lo que puedas soportar. He dedicado la vida al activismo en la comunidad, el Señor me había bendecido con habilidades y personas a las que podía recurrir. No fue difícil poner en marcha el centro de distribución de alimentos porque eso era lo que había aprendido a hacer con los Panteras. La clínica de salud, el puesto de primeros auxilios: era lo que hacíamos en el partido».

Los Panteras Negras habían comenzado como un grupo de resistencia contra la brutalidad policial y la discriminación en las ciudades. Su retórica feroz y las imágenes de jóvenes afroamericanos con armas y los espectaculares tiroteos con la Policía resultaban inolvidables (como las imágenes de las emboscadas policiales en que murieron miembros de los Panteras). Muchos de sus logros, así, quedaron eclipsados por ese *glamour* proscrito y su retórica de «muerte al poli». El año de su fundación, 1966, el partido elaboró un «programa de diez puntos», en el que figuraba, como décimo objetivo: «Queremos tierra, pan, vivienda, educación, ropa, justicia, paz y control comunitario de la tecnología moderna». Se extendió por las ciudades de todo Estados Unidos y sus miembros se encargaron de proveer de todo ello a las comunidades afroamericanas. Daban de desayunar a los niños antes de ir al colegio, hacían análisis para identificar anemias drepanocíticas y protegían a los ancianos que iban al banco a cobrar el cheque. Estos eran sus «programas de supervivencia». Una frase que subraya hasta qué punto el interior de las ciudades en que vivían se había convertido en zona catastrófica.

Common Ground comenzaría sus propios programas de supervivencia. Y la clínica que empezaba a prestar servicios médicos a toda la población del West Bank —también a muchos patrulleros, que confesaron sus crímenes a los médicos que les ayudaban— hizo honor al nombre de la organización. Según Rahim, los médicos que recorrían la zona en bicicleta fueron los que evitaron el estallido de una guerra racial. Iban puerta por puerta, interesándose por la gente, ofreciendo cuidados, apaciguando miedos y

tensiones sociales. Todo se organizaba, al principio, desde la modesta vivienda de una sola planta de Rahim y Johnson, hasta que se añadió la clínica de Algiers.

En el Lower Ninth Ward, Common Ground instaló un puesto de préstamo de herramientas, y conforme llegaban más y más voluntarios, a algunos se les encargó que ayudasen a reparar las casas dañadas por las inundaciones. Otros se pusieron a trabajar en labores de biorremediación, de recuperación de suelos, otros más en los comedores comunales… Los proyectos se multiplicaban. Además de los programas de supervivencia básica, la ambición de la organización les llevó a replantar arboledas de cipreses que el agua salada había arrasado en la zona del canal MR-GO en el norte del Lower Ninth, a ocupar un gran complejo de apartamentos para alojar a muchos de los desplazados tras el Katrina, e incluso a publicar, durante un tiempo, un pequeño periódico. En ocasiones trató de abarcar más de lo que podía llevar a cabo: el programa de viviendas se vino abajo llevándose consigo todo el tiempo y el dinero invertido.

Hubo críticas a la organización por llevar a blancos a las comunidades negras, por buscar una transformación política además de cambios prácticos, por las turbulencias internas que arreciaban de vez en cuando. Miles de voluntarios pasaron por ella, insuflándole nueva energía. Insuflándole también bastante desorganización. Numerosos activistas necesitaban orientación para manejarse en aquel contexto de diferencias culturales y raciales. Otros procedían de grupos que operaban por consenso y pretendían instaurar en Common Ground métodos de democracia directa. Sin embargo, permitir que voluntarios temporales tomaran decisiones fundamentales, con cuyas consecuencias no tendrían que convivir, no encajaba en la forma de pensar de quienes lideraban la organización, y de ahí surgieron bastantes tensiones.

En cualquier caso, los métodos informales solían funcionar, pues dejaban espacio para responder con improvisación a circunstancias que cambiaban

constantemente. Emily Posner, una voluntaria blanca que apareció casi al principio y se quedaría bastante tiempo, recordaba: «Lo que allí pasó tras el desastre fue increíble; la Cruz Roja, con sus centenares de almacenes por todas partes, lo tenía todo parado, todos los suministros. Allí no se movía nada, y nosotros nos hicimos amigos de los equipos de la Cruz Roja, y les decíamos: "Venga, vamos a meter las camionetas aquí". Cargábamos nosotros las provisiones para distribuirlas por la comunidad. Y ya no solo con los almacenes de la Cruz Roja, con todos los grupos. Contábamos con una red de colaboradores distribuida por toda la costa. "Tenemos un montón de pollo, pero seguimos sin electricidad, ¿podemos enviaros un camión a vuestra comunidad?". Procurábamos que recibiera algo la mayor cantidad de gente posible. Dentro de Common Ground había comunidades de todo tipo. Cuando trabajas con once mil personas [la cifra de voluntarios que superaron a principios de 2007], hay un momento en que varios centenares de personas tienen que asumir un rol más permanente. No es algo oficial. Surgen amistades que duran para siempre, amistades que serán muy necesarias en el futuro. Ya somos una red de personas y, si viene otro huracán, sabemos lo que hay que hacer. Sabemos dónde encontrarnos».[425]

Cuando las cosas salían bien, la gente a ambos lados del viejo muro racial cambiaba su forma de ver el mundo. Los voluntarios mitigaron las tensiones y la demonización de los primeros días tras el Katrina. Y cuando regresaban a sus hogares y comunidades, en el resto del país, lo hacían transformados por la experiencia. Y difundían la palabra. Es un tipo de cambio social que no se puede medir, pero que resulta importantísimo. Al estudiar los inicios de Common Ground, el sociólogo del desastre Emmanuel David se acordaba del Freedom Summer, el movimiento que llevó a miles de jóvenes de todo el país a registrar votantes en Misisipi, como forma de combatir el racismo y la pobreza. Volvieron a casa cargados de historias y decididos a trabajar por la comunidad amada. El Freedom Summer es un hito en la historia de Estados Unidos, pero el número de

personas que ha participado en la reconstrucción de Nueva Orleans es mucho mayor. Cientos de miles, hasta ahora, aunque nadie lleva la cuenta. Los voluntarios también permitieron ver quién contaba con recursos y quién carecía hasta de lo más básico, revelaron la nación del tener y el no tener.

Cuenta Rahim que los encuentros fomentados por su organización «demostraron a los negros que no todos los blancos son malvados u opresores o explotadores, que es lo que aquí habían conocido hasta ese momento. Y les demostró a los blancos que no todos los negros son criminales, que hay mucha gente temerosa de Dios».[426] Los voluntarios se alojaban en rústicos barracones, con la comunidad, en edificios rehabilitados. «Funcionamos desde la solidaridad. Eso significa que, si trabajas aquí, tienes que quedarte aquí. Tienes que estar presente en la comunidad, ocupar ese espacio. Fuimos la primera organización que ayudó a la comunidad indígena en Houma, y los primeros en auxiliar a la comunidad vietnamita». El lema de Common Ground es «Solidaridad, No Caridad», una idea que hace hincapié en el trabajo *con* la comunidad y no *por* ella y que se aleja de muchos otros grupos de ayuda a nivel nacional. Aunque el camino para llevar a cabo los objetivos no estaba planificado al detalle, unos proyectos generaron otros. La clínica se separó y se convirtió en una organización independiente, Common Ground Clinic, a partir de la cual surgió el Latino Health Outreach Project [Proyecto de Salud para la Comunidad Latina], que durante varios años ayudó a la ingente cantidad de inmigrantes, la mayoría indocumentados, que acudieron a trabajar en las labores de demolición y reconstrucción de la ciudad.

Aislyn Colgan, la joven doctora a quien los miembros de las patrullas le habían confesado los crímenes, reflexionaba así acerca de sus casi dos años trabajando, a intervalos, en la clínica de la Common Ground: «Solo tenía veinticinco años cuando vine, y no era de las más jóvenes. Había muy poca gente de más de cuarenta años, así que nadie tenía demasiada experiencia y todos estábamos aprendiendo a liderar sin imponer nuestro criterio, algo

para lo que cada uno tenía sus ideas. Es la excusa que pongo siempre: estábamos siempre ante decisiones de vida o muerte, y lo que hacíamos era reaccionar al caos y la crisis. La transición de la clínica llevó mucho tiempo. Creo que solo en la época en que yo me fui nos dimos cuenta de que debíamos mantener con vida ese espíritu, lo que habíamos creado, el "Hay que dar todo lo que se pueda". Los primeros tres meses abríamos doce horas al día, siete días a la semana, y dábamos, dábamos, dábamos, pues ese era el propósito de todos los que estábamos allí. ¿Cómo institucionalizas eso? ¿Cómo lo haces sostenible?».

»No es frecuente encontrar la oportunidad de realizar eso de lo que siempre hablamos, el tipo de cosas que son solo conversaciones en una cafetería. ¿Cuándo vas a contemplar el fracaso de un Gobierno que no cumple con su deber? Y no solo cabrearte por ello, sino poder realizar algo tangible, concreto, inmediato. Ves que el Gobierno no puede dar asistencia médica a toda esa gente, pero nosotros estamos aquí y podemos hacerlo. Nos llamaba la Cruz Roja para pedirnos guantes, porque se les habían acabado. ¿Sois la Cruz Roja, recibís miles de millones de dólares en donaciones y no tenéis guantes? Y a nosotros nos llegan las donaciones gracias a todas estas redes y grupos desorganizados, y la Guardia Nacional nos envía gente para que le echemos una mano. Los sistemas en los que la gente confía no supieron responder, y nosotros sí logramos hacer algo, llenar los huecos que dejaban. Me sorprendió —no sé si empatía es la palabra correcta—, me sorprendió enormemente hasta dónde estaba dispuesta a llegar la gente para ayudar a otra gente. Durante el último año y medio he construido mi vida en torno a esa lucha. Le entregué toda mi atención a esta ciudad, y eso ha cambiado mi manera de pensar y de ver el mundo.

»En primer lugar, ahora ya no estoy segura de que el Gobierno vaya a estar a la altura de las circunstancias. No tengo fe en que el Gobierno o las grandes instituciones municipales estén ahí cuando se produzca una

catástrofe natural. Vivo en la bahía, así que le temo a los terremotos. No creo que nadie vaya a venir a salvarme y eso me asusta muchísimo. Y luego, a nivel personal, siento que cuanto más…, no sé cómo describirlo, pero creo que he alcanzado una comprensión más profunda del dolor y también de la alegría. Nunca fui alguien que llorase en momentos de felicidad, pero ahora lloro con más frecuencia. Creo que tengo una comprensión más intensa tanto de la dureza como de la belleza de la vida. Como si fueran, una y otra, lo mismo».[427]

Bienvenidos a casa

San Francisco se convirtió en una ciudad en ruinas tras el terremoto de 1906, pero también en una improvisada comunidad que hacía vida en los comedores comunitarios y en los campamentos callejeros, una comunidad de límites sociales desdibujados entre las pilas de objetos recuperados o tomados de las casas y las tiendas, lujos al alcance de todos en un sistema económico esencialmente no monetario, de dones, y letreros humorísticos y emotivos, como el del café Mizpah: «Una pizca de naturalidad para dar cobijo al mundo entero». Describía alguien que lo vivió: «Cuando por toda la ciudad se multiplicaron los campamentos de refugiados y aquellas divertidas cocinas callejeras, improvisadas con puertas y contraventanas y fragmentos de tejados, también quedó aceptada la alegría. En las largas noches iluminadas por la luz de la luna escuchábamos las guitarras, y las mandolinas sonaban entre las tiendas». Una descripción que recuerda a los típicos campamentos de los movimientos contraculturales desde los años sesenta, en particular al más grande y duradero de todos ellos, los Rainbow Gatherings [Encuentros Arcoíris], que se celebran anualmente desde principios de los años setenta.

Los Rainbow Gatherings han ocupado el espacio entre el experimento utópico y el carnaval tradicional, incorporando disfraces, bailes, música,

festividades, ceremonias y diversas formas de mezcolanza y amalgama a gran escala. Comparten con las comunidades utópicas la creación de una infraestructura capaz de acoger varias semanas de vida comunal, pero en ellos no se produce nada práctico y, en realidad, dependen de recursos que se obtienen en el mundo exterior, ya sea mediante recolección ciudadana o con tarjeta de crédito. En ese sentido, son más parecidos a un festival. Si consideras que la sociedad existente es un desastre —algunos de los participantes se refieren a ella como Babilonia—, tiene sentido crear un espacio comunitario, equivalente a las comunidades del desastre, que sirva de alternativa y refugio. Este es uno de los escenarios contemporáneos donde convergen la revolución, el desastre y el carnaval para crear algo nuevo, algo que aún no tiene nombre. El primer Rainbow Gathering se celebró en 1972. Se dice que en él colaboraron muchos veteranos de la guerra de Vietnam, con amplia experiencia en instalar campamentos, cocinas, letrinas y hospitales de campaña. Este interés hacia los sistemas autosuficientes —como los que promueve el movimiento de regreso a la tierra, por ejemplo— procede de los años sesenta, un legado poco reconocido que nace de la noción de que la cultura dominante es ya catastrófica (y tal vez de infancias saturadas de escenas de supervivencia postatómica). El equivalente derechista, la noción del superviviente en el fin del mundo, resulta mucho menos sociable, centrado en unidades familiares aisladas, al estilo del pionero que se refugia en soledad y se rearma para proteger lo suyo contra los demás.

Los Rainbow Gatherings, que en la actualidad reúnen a unas treinta mil personas al año en diversos bosques del país, construyen desde los cimientos, literalmente, una sociedad temporal perfectamente funcional. Normalmente, se escogen emplazamientos con acceso a agua potable, que se lleva hasta el campamento mediante un complejo sistema de cañerías. Un grupo llega antes para preparar el terreno y cavar letrinas, imprescindibles para evitar enfermedades y cumplir el compromiso de no causar daños en el

terreno y dejarlo igual que se encontró. No hay estructura formal ni jerarquía, pero sí una gran organización informal: todas las decisiones se toman por consenso, cualquiera puede participar y las tareas las llevan a cabo grupos de voluntarios (quienes participan y trabajan en los encuentros desde hace tiempo han acumulado cierto poder, pero este no se traduce en ningún tipo de estatus superior). Además del encuentro nacional que se realiza cada mes de julio en Estados Unidos (con jornada de oración y meditación el día de la fiesta nacional, el cuatro de ese mes), se han establecido ya encuentros regionales, un encuentro mundial y otros encuentros en Canadá, Europa, Nueva Zelanda y Australia. Yo asistí a un Rainbow Gathering regional y tuve sentimientos encontrados: no me van demasiado las nubes del humo de los porros, ni recibir abrazos de desconocidos, ni la apropiación e hibridación de toda clase de religiones, ni el desaliño personal; sin embargo, reconocí el deseo y la realización parcial de una sociedad de ayuda mutua y una economía de dones en una impresionante y emocionante atmósfera de bondad, honestidad y generosidad.

Algo a tener en cuenta de los Rainbow Gatherings, que no ocurría en festivales como Woodstock en 1969 o el Burning Man actual, es que tienen lugar tan lejos de la economía monetaria como resulta posible. En el Burning Man, el enorme encuentro anual en el desierto, las entradas tienen precios desorbitados, hay patrullas que impiden el paso de los que no han pagado, se contrata a una empresa que instala y cuida cientos de baños químicos, se encarga al hospital local que prepare una clínica temporal y se dejan todas las decisiones importantes en manos de los socios de la empresa de responsabilidad limitada en que se ha convertido la organización (muchos de los asistentes que pagan, sin embargo, crean sus propias comunidades no monetarias dentro de los campamentos, con música, bailes, bebidas y espectáculos abiertos al público general). En cambio, la Rainbow Family pasa el sombrero de la colecta, no cobra nada, admite a todo el

mundo, y la comida, el saneamiento y la atención médica responden al esfuerzo colectivo de los voluntarios. El comedor es el epicentro de la vida social, y hay muchos *rainbows* entregados en cuerpo y alma a este momento de cocina intensiva y reparto de comida entre extraños. Es una versión difusa y funcional de la comunidad amada, una versión intencional de las comunidades que surgen espontáneamente en el desastre. Al llegar a cualquier reunión, lo primero que se escucha suele ser: «Bienvenido a casa».

Cuando el Katrina golpeó la zona del Golfo, hacía un mes que había terminado el encuentro nacional de 2005 en el Bosque Nacional Monongahela, en Virginia Occidental. Muchos participantes habían seguido en contacto y algunos se reencontraron en la zona del desastre. Uno de ellos, un tal Hawker, escribió el 22 de septiembre de aquel año: «Cuando ya se apreciaba la magnitud del desastre, empecé a recibir llamadas de mis amigos del Rainbow, desde todo el país. Querían bajar a alimentar a la gente. Me pareció una gran idea. Si había alguien que sabía cómo dar comida sana a un montón de personas, por precario que fuera el emplazamiento, y cómo crear campos de refugiados, éramos nosotros, los del Rainbow. Además, ya nos conocíamos, y nos parecía lo más normal». [428] Su grupo se instaló en Waveland, Misisipi.

Continuaba Hawker: «Una ola de diez metros había arrasado la ciudad por completo. Apenas quedaba nada aprovechable. El Katrina había sido un gran igualador social, equiparando a ricos y pobres en su búsqueda de alimentos básicos, ropa, refugio, supervivencia […]. Llegamos al aparcamiento de una tienda Fred y nos encontramos con un grupo de socorro cristiano de Bastrop, Texas, el Centro Cristiano de Ayuda Comunitaria de Bastrop (BCOC, por sus siglas en inglés). Estaban ahí, decían: “Por amor a todo el mundo, para dar todo nuestro amor”. A mí eso me sonaba a Rainbow. Teníamos el mismo objetivo, ayudar donde hiciéramos falta, así que unimos fuerzas. Éramos dos grupos absolutamente

diferentes unidos por una causa común. La relación no pudo ser mejor. Instalamos una zona común para servir la comida y dos cocinas, una del BCOC y la otra de Rainbow, pero poco después los del Rainbow iban a las cocinas del BCOC y los del BCOC venían y ayudaban en la cocina Rainbow. Ya éramos prácticamente lo mismo. Cocinábamos, preparamos un "centro no comercial" donde la gente podía obtener alimentos básicos, alojamiento en tiendas de campaña, ropa, lo que necesitaran. Teníamos un puesto de primeros auxilios que prestaba algunos servicios médicos (el Hospital de Carolina en Charlotte, Carolina del Norte, envió un gran hospital móvil para problemas más serios). Intentamos darle a la ciudad el amor y el apoyo que necesitaba. Una de mis tareas preferidas era sentarme a cenar con la población local, noche tras noche. Normalmente, la gente estaba deseosa de contar su historia. Los días eran largos y el calor, a ratos, insoportable. En mi vida he trabajado tan duro como entonces, levantándome a las siete de la mañana, sin parar hasta la medianoche, todos los días, empapado en sudor a treinta y cinco o cuarenta grados bajo el sol. Pero las caras que veía cada mañana, el agradecimiento y la esperanza que me demostraban, hacían que todo valiera la pena».

En una cúpula geodésica que la organización del Burning Man les había dado, preparaban hasta cuatro mil comidas al día, en gran parte gracias a alimentos donados por la cooperativa Organic Valley. Es típico de los desastres que un grupo de neojipis encuentre *lo que les une* con un grupo de cristianos evangélicos: las crisis crean circunstancias donde los objetivos comunes son infinitamente más importantes que las creencias y los estilos de vida divergentes. Algunas congregaciones religiosas llevaban a cabo buenas acciones hace un siglo y es probable que sigan haciéndolo dentro de otro. Su estabilidad es importante. Igual que es importante la inestabilidad de los grupos contraculturales, la capacidad para improvisar y adaptarse. Los sociólogos del desastre suelen hablar de «organizaciones emergentes», organizaciones que surgen en respuesta a las necesidades del momento. El

término sugiere también que esa respuesta será efímera y a menudo, una vez que han llevado a cabo ciertas tareas inmediatas, esos grupos se disuelven. Hubo uno, sin embargo, que evolucionó, y pasó de ocuparse de algo tan urgente como el cuidado médico a algo tan permanente como la reconstrucción de los humedales. Common Ground, que en cierto sentido fue una ramificación de los Panteras Negras que habían surgido cuarenta años antes, sigue existiendo en la actualidad. Lo que comenzó como una cocina en Waveland se trasladaría a otras ubicaciones con necesidades más urgentes, ampliando su oferta y adaptándose a cada comunidad, tomando nuevas formas: de una estructura similar a la de las organizaciones no lucrativas, por un lado, al servicio del reparto de roles y recursos entre los miembros de las propias comunidades, por otro, antes de disolverse.

Algunos voluntarios llevaban décadas participando en trabajos similares antes del Katrina y seguirían haciéndolo tras el huracán. Muchos se agruparían bajo el nombre de Respuesta Rápida de la American Rainbow, una organización presente en todo el país, desde la frontera de México a Wisconsin. En este estado, numerosas localidades y explotaciones agrícolas que trabajaban con la cooperativa Organic Valley quedaron inundadas en los veranos de 2007 y 2008. La capacidad de transformarse y adaptarse puede ser tan valiosa como la de sobrevivir como entidad independiente y con unos objetivos definidos. A pequeña escala, las Iglesias y los grupos contraculturales habían logrado operar adaptándose a las necesidades de la comunidad, al contrario que las organizaciones más grandes, capaces solo de proporcionar un tipo de respuesta única, que creen que ha de valer para todos los casos. La planificación gubernamental contra el desastre suele asumir que el esfuerzo de los voluntarios es más efectivo cuando está sujeto a una coordinación central. Sin embargo, a menudo ocurre precisamente lo contrario.

Poco después del Katrina, Felipe Chávez, participante habitual en los Rainbow Gatherings, se ocupaba de los fogones de otro comedor, el

Welcome Home Kitchen en el parque de Washington Square, al este del Barrio Francés de Nueva Orleans. Casi dos años después lo encontré en el Upper Ninth Ward, en la iglesia de Saint Mary's of the Angels, frotando la parrilla de la cocina recuperada de un restaurante. La iglesia había permitido que Common Ground y otros grupos de voluntarios ocuparan sus dependencias y había mucha gente entrando y saliendo. Chávez, un indio yaqui de Tucson, Arizona, me contó: «Es una desgracia que tenga que venir un desastre a unir a la gente, pero ahora, en cierto sentido, me parece que fue un milagro, y después del huracán no han dejado de pasar cosas buenas. Mira, por ejemplo, toda la gente que vino a ayudar, toda la compasión que traían. Y en Nueva Orleans hay mucha gente en la calle que necesita refugio, a la que hay que ayudar. Gente que necesita medicación, que puede ser peligrosa y que no tiene un lugar al que ir: lo que necesitan, desesperadamente, es que los ayuden, no que los manden a la cárcel, como hacen aquí. Aún queda mucho que sanar en Nueva Orleans».[429] Él había recibido esa misma ayuda décadas antes, en un Rainbow Gathering. Era alcohólico en aquella época. Un amigo lo llevó a uno de los encuentros a finales de los años setenta. Sintió una fuerza que le arrebataba y le sobrepasaba, rompió a llorar, se dejó inundar por el cariño de los desconocidos y dio un giro completo a su vida. Reconectó con su propia herencia indígena y se puso, al mismo tiempo, al servicio de los demás.

El 1 de diciembre de 2005, el New Waveland Café cerró, y gran parte de la infraestructura y del equipo se trasladó a la parroquia de San Bernardo, casi en el límite con el Lower Ninth Ward, donde establecieron el Made with Love Café. Como el New Waveland, se trataba de un centro comunitario cuya principal misión era repartir comida, pero en él se podía encontrar de todo, desde lavadoras hasta asistencia social. Uno de los voluntarios del Waveland, Mark Weiner, se había encargado de montar la estructura de la organización sin ánimo de lucro, de forma que, cuando escasearon las provisiones, pudieron solicitar financiación, y cuando la

buena voluntad y la energía posterior al desastre amainaron, pudieron mantener una estructura funcional. Weiner, un joven pelirrojo, corpulento y serio, recién graduado en la Universidad de Columbia, me contó que él y el otro joven que dieron forma a la organización no formaban parte de la Rainbow Family, pero habían visto lo que hacían allí y les había impresionado. Muchos *rainbows* colaboraron con ellos en el nuevo proyecto. Dos años después no quedaba ninguno, pero su influencia pervivía. Para Weiner, la idea fundamental era tener el comedor como centro del espacio comunitario, un lugar en el que se pudieran ofrecer formas de ayuda tanto prácticas como intangibles.

Weiner creó la organización sin ánimo de lucro en diciembre de 2005, y la llamaron Emergency Communities [Comunidades de Emergencia]. El nombre «era nuestra tercera opción, pero los dos primeros eran nombres de bandas callejeras. Tiene varios significados: puede referirse a que estamos construyendo comunidades de emergencia, a que cada lugar donde trabajamos es una emergencia. O puede referirse a la creación de una comunidad a partir de la emergencia, propia de ella. La idea es siempre difuminar los límites entre quienes ayudan y quienes necesitan la ayuda, y formar una única comunidad». Un objetivo similar a aquel de Common Ground: «Solidaridad, No Caridad». En enero de 2007, el Made with Love Café se extendió hacia el Lower Ninth, donde ya había gente suficiente para utilizar sus servicios, y abrió un nuevo comedor, el Comin' Home [Vuelta a Casa]. Una iglesia les cedió un local, que no era más que un suelo de hormigón, paredes vacías y un techo, pero se encontraba en la avenida principal, Saint Claude Avenue, y disponía de lavadoras, secadoras, ordenadores, teléfonos y una gran pantalla de televisión para ver los partidos de los New Orleans Saints. En la parte delantera había grandes robles plagados de loros chillones y el letrero hecho a mano del Comin' Home. En la parte de atrás, dos camiones frigoríficos, una cocina cerrada con mamparas, completamente desmontable, que podía transportarse a

donde hiciera falta, y varios vehículos, en los que vivían los voluntarios. Había una pequeña biblioteca, murales brillantes que representaban una banda de música formada por cocodrilos y otro cocodrilo ataviado con el delantal de Emergency Comunities, manteles de colores alegres en todas las mesas y jóvenes voluntarios moviéndose con decisión por todo el edificio, entre los visitantes.

Weiner era un experto en el arte de lo posible. Cuando un grupo de jóvenes de la zona se pasaron de la raya e intimidaron a miembros de la comunidad, EC contrató los servicios de seguridad de una gran compañía, un paso que no encajaba con la noción más radical de comunidad. Los guardas, sin embargo, eran personas de la zona que se llevaban bien tanto con los miembros de la comunidad como con los voluntarios. El modelo de consenso anárquico de la Rainbow Family tampoco duró. Igual que sucedía en la Common Ground, resultaba problemático confiar decisiones importantes y duraderas a miembros temporales. Weiner consideraba que iniciativas como las Emergency Communities tenían futuro allí donde se produjera un desastre. No estaba tan seguro de que su organización interna fuera un modelo a seguir. Las llamaba «dictadura benigna» y añadía: «Yo soy más pro democracia. Pero si ha de ser una dictadura, que sea benigna». En cualquier caso, su único objetivo era dar ayuda y convertirse en catalizador para que las comunidades devastadas se recuperaran y pudieran ocuparse de sí mismas: repartir poder, no acumularlo. Las Emergency Communities gestionaban también un centro comunitario en Buras, en la península al sur de Nueva Orleans golpeada por el Katrina. A mediados del 2007 se le devolvió a la comunidad, que se encargaría de él a partir de entonces. También la parroquia de San Bernardo contaba con sus propias organizaciones. El Comin' Home Café duraría hasta finales de 2007.

Cuando conocí a Weiner, me pareció que representaba un paso atrás respecto al proyecto de la Rainbow Family, un movimiento de vuelta a la sociedad convencional. Entonces descubrí que sus padres habían sido

revolucionarios maoístas en los años sesenta. Él no había conservado todas las creencias de sus padres, pero sí guardaba los principios de crítica a la sociedad hegemónica y entendía su maleabilidad y las posibilidades radicales a las que estaba abierta. Emergency Communities evolucionó enormemente en los dos años que siguieron al Katrina: de un proyecto de la Rainbow Family en una zona rural, a una organización sin ánimo de lucro en un espacio urbano; de un proyecto en el que los voluntarios compartían procedencia e intereses, a otro marcado por la diversidad. Constituye un ejemplo extremo de la improvisación del desastre, que permite dar respuesta a circunstancias cambiantes, algo que a las grandes organizaciones les resulta imposible. Surgió tanto de la emergencia concreta del Katrina como del extenso legado de agitación social de los años sesenta. Que se terminara también fue una respuesta a nuevas circunstancias, pero aquellas interacciones transformaron a los miles de personas que acudieron al proyecto para dar o recibir ayuda. Dispersos por todo el mundo, muchos siguen trabajando en labores de activismo.

Como me escribió el sociólogo Emmanuel David: «Lo más hermoso de estos grupos es que muchos de ellos emergieron espontáneamente de las condiciones específicas de los acontecimientos. Ahora que poseen estructuras organizativas, los grupos pueden colaborar (algunos lo tienen en mente y varios lo han hecho) en otros desastres. Pero la cuestión es: ¿pueden estos grupos emergentes, reconvertidos en grupos establecidos, funcionar con aquel nivel de improvisación/creatividad que caracterizaba a sus primeras acciones? ¿O van a formalizarse, a crear normas y procedimientos y los mismos mecanismos que definen el funcionamiento de la Cruz Roja, la FEMA y otras organizaciones institucionalizadas?».[430] La respuesta varía de una organización a otra.

Equilibrios en la balanza

Los voluntarios son la prueba de que no hace falta vivir un desastre en las propias carnes para dar rienda suelta al altruismo, la ayuda mutua y la capacidad de improvisar una respuesta. Muchos de ellos procedían de subculturas repartidas por todo Estados Unidos y el resto del mundo, subculturas que eran una especie de comunidades del desastre latentes, ya fueran Iglesias conservadoras o grupos contraculturales. En ellas, las personas se agrupan para formar la sociedad civil; se sienten conectadas y creen que el cambio es posible, que cabe esperar una tierra mejor. Y actúan a partir de esa creencia. Ellos nos recuerdan que, si bien los desastres pueden ser el vehículo para sacar a la luz esas cualidades, ellos no las generan. Las virtudes se construyen a partir de las creencias, los compromisos y las comunidades, no del clima, la sismología o las bombas. Algunos de estos grupos luchan explícitamente por otro tipo de sociedad; otros se contentan con reparar y revitalizar la existente.

Años después, resulta difícil hacer una valoración global. La catástrofe original del Katrina —la falta de un plan de evacuación para los pobres y los débiles, las malas condiciones de conservación de los diques— fue el resultado de la pérdida de vínculos sociales y de la falta de inversión en la comunidad. Sin embargo, a pesar de las terribles consecuencias que había tenido la destrucción de los lazos comunitarios, la respuesta al Katrina por parte del alcalde de Nueva Orleans, Ray Nagin, y muchos otros, fue más abandono, más privatización. Convirtieron la catástrofe en una oportunidad para llevar a cabo sus proyectos conservadores: despidieron a todos los maestros de las escuelas públicas de Nueva Orleans y reinventaron el sistema educativo, que se convirtió en un conglomerado de escuelas privadas concertadas, sobre las que padres y contribuyentes tenían menos control e influencia; clausuraron los proyectos de vivienda pública en un momento en que la ciudad los necesitaba desesperadamente, cuando los alquileres resultaban inasumibles y en muchos barrios eran precisamente los complejos de vivienda pública las infraestructuras menos afectadas; dejaron

sin recursos al Charity Hospital, que durante generaciones se había ocupado de la salud de los más pobres; redujeron el transporte público un ochenta por ciento; por mera negligencia, incrementaron las penurias y el dolor de los regresados, con actos como la demolición de la iglesia baptista de Holy Ground sin contactar antes con el párroco o la congregación, que habían empezado a reconstruirla. Hubo decisiones de naturaleza fiscal, relativamente comprensibles en una ciudad tan golpeada, pero el deseo de privatizar el sistema y cerrar oportunidades a los pobres respondía a intereses ideológicos. En muchos aspectos, los Gobiernos estatal y federal fueron responsables de magnificar y aumentar las pérdidas provocadas por el desastre. En 2008, los miles de millones de dólares de ayuda que habían de destinarse a la reconstrucción de la ciudad estaban empezando a llegar. No eran respuestas, sino nuevos desastres, una constante amplificación del desastre.

Nueva Orleans era una ciudad de contrastes tras el huracán. Para empezar, claro, la distancia entre los voluntarios que entraban y salían de la zona catastrófica con total libertad y aquellos que intentaban rehabitarla. Sin embargo, el conflicto verdaderamente dramático era el que se producía entre quienes creían en la sociedad civil y la posibilidad de una comunidad amada, y aquellos que, siguiendo a Hobbes, Le Bon y las élites presas del pánico, creían que su propio egoísmo estaba justificado por el supuesto egoísmo de los demás. Dice el diccionario que una crisis es «ese momento en la evolución de una enfermedad en el que se produce un cambio decisivo hacia la recuperación o la muerte; también, cualquier cambio sintomático marcado o repentino, etcétera». En la mayoría de los desastres se produce una colisión entre fuerzas y formas opuestas de comprender el mundo. También en Ciudad de México, entre las victorias, hubo derrotas sociales: el partido en el Gobierno demostró ser tan capaz de reponerse como las nuevas comunidades. También en Nueva Orleans hubo victorias. Algunas fueron muy pequeñas, una amistad, una iglesia reconstruida; otras, por el

contrario, resultaron enormes: por todo el continente se extendió un nuevo espíritu, una nueva forma de encarar la vida.

Y fue la vida lo que sorprendió a la gente en el Katrina, en términos de daños materiales y de las dimensiones que alcanzó el pánico de las élites. Pasará mucho tiempo hasta que veamos algo parecido. El desastre desacreditó a un régimen que parecía indestructible. Juntos, la población local y los voluntarios procedentes de otras zonas lograron numerosas victorias, aunque no se tratara más que de frenar ciertos planes para reinventar la ciudad a gusto de la minoría. Las viejas divisiones sociales se vieron superadas por nuevas amistades y alianzas, entre las cuales la colaboración de Brad Pitt con la Asociación de Vecinos de Holy Cross y el Lower Ninth es solo un ejemplo extremo. Hubo logros tangibles e importantes, durante los primeros días del desastre, por ejemplo, en las clínicas o en los esfuerzos de reconstrucción, que aún continúan. Hubo también muchos golpes y muchas cicatrices. El racismo que vivió Malik Rahim tras el huracán, por ejemplo, le provocó una impresión tan honda que tres años después estaba preparándose para abandonar el país. Temía que una pandemia pudiera provocar una respuesta aún peor. Y aún hoy seguimos viviendo las consecuencias que han de soportar una ciudad y unos ciudadanos devastados, igual que siguen presentes, en las alianzas y los vínculos que se formaron, los efectos positivos, alentadores, sobre el espíritu de cientos de miles de voluntarios.

Este es un libro sobre desastres del pasado. Sin embargo, en él también hay futuro, un futuro en el que la información y el conocimiento importan tanto como las creencias que nos conforman y el ímpetu que nos mueve.

---

[415] http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/4204754.stm, y en otras partes.

[416] Keith Olbermann, *Truth or Consequences: Special Comments on the Bush Administration's War on American Values*, Nueva York, Random

House, 2007, p. xv.

[417] Matthew Dowd, en Cullen Murphy y Todd S. Purdum, «An Oral History of the Bush White House», *Vanity Fair*, febrero de 2009.

[418] Cindy Sheehan, en conversación con la autora, Crawford, Texas, 29 de agosto de 2005.

[419] Citado en múltiples fuentes, entre ellas: http://www.mlksymposium.umich.edu/07theme/ y http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1603/.

[420] Martin Luther King, Jr., «Nonviolence and Racial Justice», 6 de febrero de 1957, en Clayborne Carson *et al.* (eds.), *The Papers of Martin Luther King, Jr., Volume IV: Symbol of the Movement, January 1957–December 1958*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 120.

[421] Linda Jackson, entrevista con la autora, Nueva Orleans, febrero de 2007.

[422] Entrevista con la autora, Nueva Orleans, junio de 2007.

[423] *Ibid.*

[424] Malik Rahim, entrevista con la autora, Algiers, Luisiana, febrero de 2007.

[425] Emily Posner, entrevista con la autora, Nueva Orleans, febrero de 2007.

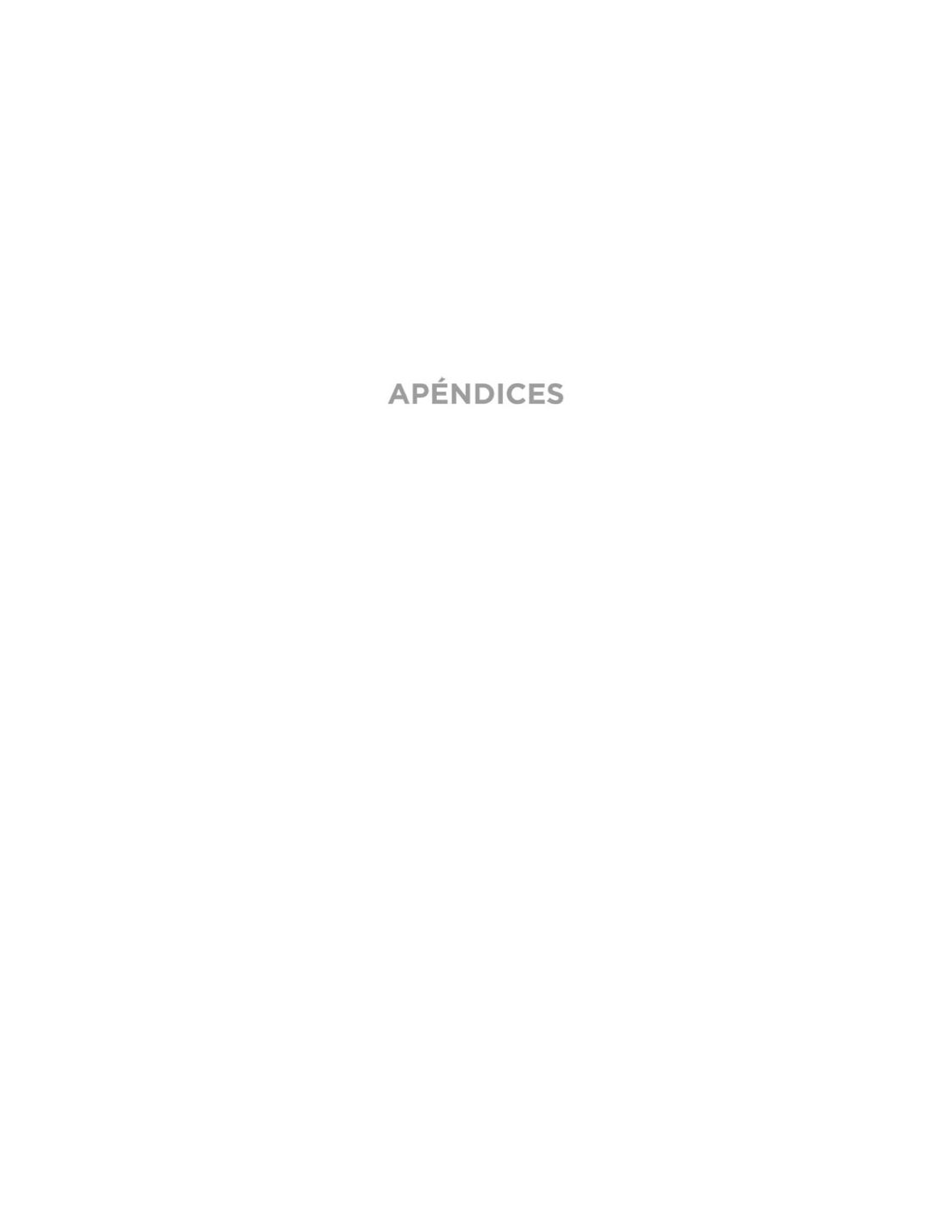
[426] Malik Rahim, entrevista con la autora, Nueva Orleans, junio de 2007.

[427] Aislyn Colgan, entrevista con la autora, febrero de 2007.

[428] Hawker, en http://ashevillecommunity.org/hawker/katrina/Web.

[429] Felipe Chávez, entrevista con la autora, Nueva Orleans, junio de 2007.

[430] Emmanuel David, en correo electrónico a la autora, septiembre de 2008.



APÉNDICES

Epílogo

El pórtico en ruinas

Hay dos cosas verdaderamente relevantes en el breve instante del desastre. En primer lugar, la revelación de aquello que siempre fue posible o, más precisamente, aquello que siempre estuvo latente: la generosidad de quienes nos rodean, su capacidad para sobreponerse e improvisar otro tipo de sociedad. En segundo lugar, la comprensión de lo profundo que es nuestro deseo de conectar con los demás, de participar, de ser generosos y resolutivos. De ahí nace su sorprendente alegría. El psiquiatra Viktor Frankl, tras sobrevivir a Auschwitz, afirmó que encontrar sentido y objetivo vital era, en muchas ocasiones, un factor decisivo para la supervivencia. Tras el 11-S, el filósofo neoyorquino Marshall Berman citaba a Nietzsche: «El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo quiere, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un sentido del mismo».[431] Frankl cita otra versión del mismo aforismo: «Quien tiene un porqué para vivir encontrará casi siempre el cómo».[432] Cuando Dorothy Day abandonó a su amante, también cambió un amor intensamente tangible y privado por otro, mucho más amplio, vago. Era el amor a Dios, pero también el amor al sentido, al trabajo, al compromiso y a la comunidad. Sin ese amor, aun conservando su relación afectiva, se habría sentido miserable. Entregó su cómo a cambio de un porqué. La felicidad del desastre se encuentra, si se hace, en esa labor de

inmersión y entrega a la propia supervivencia y a la supervivencia de los demás, en un afecto que no es privado y personal, sino cívico: el amor que se profesan los desconocidos, el amor de un ciudadano hacia su ciudad, el amor al todo al que pertenecemos, el amor a lo que es realmente importante.

En la sociedad postindustrial contemporánea, por lo general, estos amores permanecen dormidos, ignorados: es así como la vida diaria se torna desastre. Sin embargo, cuando esos amores se realizan, cuando desempeñan un papel importante, construyen sociedad, comunidad, propósito vital, fortaleza, sentido. La vida privada es importante, pero la apología del eros y el espacio doméstico nunca ha sido tan intensa ni el lenguaje de la vida pública se ha visto tan atrofiado, al menos en los medios de comunicación de masas del mundo angloparlante. De la periferia nos llegan multitud de ideas sobre comunidades no mercantiles, democracia directa y participativa, sociedad civil, regeneración urbana, comunidad amada, dicha y solidaridad. Nunca la población se interesó por estas posibilidades tanto como ahora, y así se propagan por todo el país alternativas de proyectos agrarios, sistemas descentralizados de toma de decisiones, que resultan tan importantes como los ejemplos que nos llegan desde Argentina, del zapatismo mexicano, de las ciudades sostenibles europeas, de las redes de solidaridad que se extienden de India y Sudáfrica hacia Occidente. En muchas naciones latinoamericanas han conseguido convertir el desastre en oportunidad para la transformación, y eso demuestra, de nuevo, que lo que creemos importa. La capacidad para describir los otros amores y ver su auténtico valor es lo que permite que la solidaridad del desastre perdure. Lo que no se nombra puede disfrutarse, pero no cultivarse.

El desastre nos ofrece un breve destello de oportunidad, nuestro reto es avivarlo en el tiempo ordinario: reconocer y realizar esos deseos y posibilidades en los días en calma. Si es que quedan días de calma. Estamos ya en una época en la que los desastres, los súbitos y los pausados, serán cada vez más intensos y frecuentes. En 2007, cuando empezaba a escribir

este libro, las inundaciones habían anegado el centro de Inglaterra y de Texas; el fuego arrasaba Grecia, Utah y California; olas de calor golpeaban Hungría y varias zonas de Estados Unidos, otras zonas sufrían una terrible sequía. En China había sequías, inundaciones, fuegos y olas de calor, todo al mismo tiempo. Un intenso terremoto acababa de sacudir Perú, y aún se dejaban sentir los efectos devastadores del terremoto de 2005 en Pakistán, el huracán Katrina en la costa del Golfo y el tsunami de 2004 en el océano Índico. Mientras lo corregía, un año después, la región central de China se recuperaba de un enorme terremoto en la provincia de Sichuan, el 12 de mayo, que se había cobrado la vida de más de setenta mil personas y había dejado a millones de personas sin hogar; un tifón había devastado las regiones del litoral de Birmania (y a su población, maniatada por una dictadura que había frustrado la mayoría de las iniciativas humanitarias); Inglaterra y el curso alto del Misisipi sufrían nuevas inundaciones, igual que Benín, Togo, Etiopía, Nigeria y muchos otros países africanos, y el estado de Tabasco, en México. Tres ciclones habían golpeado Madagascar; California volvía a arder con incendios descomunales; un nuevo huracán había puesto a prueba la recuperación de Nueva Orleans después de destruir o dañar noventa mil viviendas en Cuba; la población volvía a verse atrapada en los tejados después de que un huracán provocara inundaciones y cientos de muertes en Haití y millones de personas atrapadas o desplazadas en Texas; era un año de tormentas sin precedentes en el golfo de México, donde se gestaban nuevos huracanes. Una de esas tormentas llegó hasta la costa de Canadá, donde cinco años antes, tras el huracán Juan, yo había comenzado las investigaciones que culminarían en este libro.

A finales de 2007, la organización humanitaria Oxfam informaba: «Crecen los desastres climáticos a medida que las temperaturas aumentan y las precipitaciones se intensifican. El incremento de desastres a pequeña y mediana escala es una tendencia particularmente preocupante. Sin embargo, ni siquiera los fenómenos atmosféricos más extremos son garantía del

desastre: es la pobreza y la impotencia lo que hace vulnerable a la gente. Aunque son necesarias más ayudas a los planes de emergencia, la respuesta humanitaria no puede limitarse a salvar vidas: tiene que trabajar en la adaptación al cambio climático y garantizar el sustento de los más pobres a través de la protección social y la reducción del riesgo de desastres». Cuando habla de pobreza, Oxfam está reclamando cambios materiales. Sin embargo, la mención a la impotencia hace referencia a condiciones sociales más sutiles. Es obvio, por todo lo que sabemos de desastres pasados y de la plétora de desastres que se avecinan, que necesitamos cambios sistémicos, en las infraestructuras y en la preparación específica para el desastre. Pero también hacen falta cambios, digamos, metafísicos, que pasan por reconocer que la reacción de la población suele ser acertada, por reducir el temor y las hostilidades de las instituciones hacia la ciudadanía y por incorporar eso que los teóricos del desastre llaman «comportamiento pro social» en los planes de respuesta al desastre.

La actual recesión económica constituye un inmenso desastre. Y como tal, por terrible que resulte, puede ser también una oportunidad para la descentralización, la democratización, el compromiso cívico y la emergencia de diversas organizaciones y reacciones. O, más que oportunidad, tal vez lo correcto sea decir que la supervivencia al desastre requiere descentralización, democratización, compromiso y nuevas organizaciones y reacciones. Reforzar la prevención significa trabajar para que las sociedades se asemejen más a las breves utopías del desastre: que sean más flexibles, más capaces de improvisación, más igualitarias, menos jerárquicas, con mayor espacio para que sus miembros adquieran roles relevantes, tengan contribuciones más importantes y reconozcan de manera inequívoca su pertenencia a la comunidad. La sociedad civil, que crea las condiciones inmediatas para la supervivencia —equipos de rescate, comedores improvisados, la misma preocupación de los vecinos—, se convierte en la salvación de la población durante el desastre, pero también

sirve de elemento de prevención, como se demostró en la ola de calor de Chicago, los huracanes de Cuba y muchos otros desastres.

El cambio climático ya está tomando posiciones, exhibiendo su injusticia al afectar sobre todo a las poblaciones vulnerables de los trópicos, las montañas, las zonas más septentrionales, cercanas al Ártico, y los litorales, mientras quienes más responsabilidad tienen en la creación del Antropoceno y sus turbulencias climáticas (generadas por el impacto humano) se atrincheran, tomando medidas para limitar o mitigar sus efectos. Se trata también de un problema democrático, sobre quién se beneficia, quién pierde, quién debería tomar las decisiones y quién las toma en realidad. Sobrevivir y llegar incluso a adaptarse al omnipresente desastre que se nos avecina exigirá una mayor capacidad de improvisación conjunta, sociedades más fuertes, mayor confianza mutua. Exigirá un mundo en el que cada uno de nosotros constituyamos la riqueza de los demás, en que nos pongamos en las manos de nuestros vecinos. Ese mundo solo es posible a través de la fe en las posibilidades sociales. Esa fe la encontramos al observar los desastres pasados, al imbricarnos en el lugar que habitamos y al pertenecer a la sociedad que nos rodea.

Cuando descubrí los asombrosos hallazgos y conclusiones de los sociólogos del desastre, en particular los caminos profundamente positivos que abría Charles Fritz, tuve la impresión de que confirmaban una visión optimista, resplandeciente, de la naturaleza humana. Pero no todo el mundo se comporta igual. Los teóricos contemporáneos han identificado el pánico de las élites que nace, en el desastre, de otro tipo de creencias, esas que afirman que el ser humano es un animal brutal y peligroso y, por tanto, es urgente garantizar la seguridad individual y la realización de los intereses propios recurriendo a la misma brutalidad. Sin embargo, las élites que entran en pánico en tiempos de crisis suelen ser una minoría, y comprender eso podría marginalizarlas; podría incluso desarmarlas, literal y psicológicamente, a ellas y a los medios de comunicación que se encargan

de magnificar su mensaje. Así podríamos acercarnos a un mundo más parecido al de las fugaces utopías del desastre.

A finales de 2008, un informe del US Army War College proponía que la crisis económica podría provocar agitación social y requerir intervención militar. El secretario del Tesoro, Henry Paulson, había sugerido que tal vez sería necesario implantar la ley marcial, y la policía de Phoenix se preparaba ya para sofocar cualquier disturbio, refiriéndose explícitamente a las amenazas de la recesión económica.[433] Aun cuando la Administración de Bush estaba de retirada, quienes ostentaban el poder seguían considerando que la población era el enemigo.

Las creencias de quienes tienen el mando durante el desastre están muy arraigadas y no va a ser fácil que se deshagan de ellas. Lee Clarke, coautor del ensayo más importante sobre el pánico de las élites, me contó que tras el 11-S asistió a numerosos congresos financiados por el Departamento de Seguridad Nacional y la FEMA. Intentó explicar qué funciona de verdad en el desastre a los burócratas allí reunidos. «En toda situación caótica, los intentos de controlar o de tomar el mando tienden a ser inoperantes», diría acerca de los sistemas de gestión jerárquicos con que muchas organizaciones se enfrentan a tales momentos. Los diversos cargos querían saber qué mensaje habría que transmitirle a la gente en situaciones de crisis. Clarke les dijo que tal vez fuera la gente la que tuviera que explicarles a ellos qué estaba ocurriendo y cuáles eran las necesidades concretas. Clarke concluía: «No hay forma de que integren en su paradigma oficial a la sociedad civil».

A nivel federal, los burócratas de la Administración de Bush se perdían con estas nuevas ideas, pero a nivel local muchos gestores y administradores han cambiado los planes ante el desastre y sus premisas subyacentes. En el terremoto de 1989 de Loma Prieta, en San Francisco, los hogares construidos sobre los inestables terrenos ganados al mar del distrito de Marina se derrumbaron y empezaron a arder. Los bomberos se vieron

perdidos al descubrir que las tuberías con las que debían luchar contra las llamas estaban rotas. Fueron los voluntarios quienes cargaron las pesadas mangueras hasta las aguas de la bahía, donde un barco del cuerpo bombeaba agua salada para sofocar las llamas. El informe del Departamento de Bomberos de San Francisco sobre el terremoto afirmaba: «Cientos de ciudadanos voluntarios ayudaron al Departamento de Bomberos a luchar contra el fuego del distrito de Marina y en el derrumbe de un edificio en la calle Bluxome con la Sexta. Algunos de ellos, bajo la dirección de miembros del Departamento, resultaron esenciales en las labores de rescate y extinción del fuego. Ha de tratarse la organización y dirección del voluntariado».[434] Es una afirmación radicalmente opuesta a los recelos y la distancia con que esa misma autoridad se había dirigido a la población civil durante el terremoto de 1906, si bien los autores del informe podrían haber apuntado que el esfuerzo voluntario tuvo éxito con una organización y una dirección, como mínimo, descuidadas.

A raíz del terremoto se creó en San Francisco el NERT (Equipo Vecinal de Respuesta a Emergencias, por sus siglas en inglés). Nació con el objetivo de entrenar a voluntarios para que estos supieran ocuparse de sus propios barrios y ciudades en el desastre. El Departamento de Bomberos es quien se encarga del programa y ya ha formado a más de diecisiete mil ciudadanos. La ciudad aprovechó el centenario del terremoto de 1906 para pedir, con anuncios en autobuses y grandes carteles, entre otras cosas, una mayor preparación para el desastre en todos los hogares: no se trataba solo de que la población hiciera acopio de alimentos, sino de que hubiera una auténtica planificación para emergencias. El programa NERT pretende delegar en los ciudadanos y distribuir poder entre los miles de personas que han recibido formación básica en labores de rescate, extinción de incendios y técnicas de primeros auxilios, además de chalecos reflectantes, cascos de seguridad y placas. El Gobierno municipal ha aprendido —o ha decidido admitir, por fin — que tratar de controlar la respuesta al desastre no es una estrategia

adecuada, y que la única estrategia viable es invitar a que los ciudadanos tomen el poder. Por todo el país, especialmente a partir del 11-S, aumentan los programas de formación de equipos de respuesta al desastre, y los nuevos directores de los planes de respuesta ya no suelen dejarse llevar por los viejos miedos y lugares comunes sobre el comportamiento de la población en momentos de crisis.

El Departamento de Bomberos de San Francisco calcula que un terremoto de magnitud 8,3, con vientos de dieciséis kilómetros por hora, podría provocar setenta y un incendios importantes. Para apagar todos ellos harían falta doscientos setenta y tres vehículos, pero la ciudad solo posee cuarenta y uno. Por otra parte, durante el curso de formación NERT que hice a finales de 2006, el bombero Ed Chu me explicó: «Para rescatar al ochenta por ciento de la población que salvamos en un desastre, no hace falta ningún tipo de habilidad especial». Cuando uno se queda atrapado, señalaba, lo más importante es el tiempo, y por eso los vecinos suelen ser más relevantes que los expertos. Antes de finalizar el curso, dividieron a los participantes en dos equipos y nos repartieron una lista de emergencias que debíamos priorizar: heridos leves de avanzada edad, averías en el tendido eléctrico sobre la ciudad, un pequeño incendio en un pueblo plagado de construcciones de madera que podían arder con facilidad. Mi equipo decidió apagar en primer lugar el fuego, pues nos parecía una forma de evitar daños mayores, y recibimos un rotundo rapapolvo. Me quedé atónita cuando los bomberos nos dijeron: «En una catástrofe, las propiedades ya no importan. Lo único que importa es la gente». San Francisco había avanzado bastante desde 1906.

En otros aspectos, sin embargo, las propiedades sí importan: el Gobierno de San Francisco reconoce que, durante las primeras setenta y dos horas tras un terremoto, lo más probable es que los ciudadanos tengan que arreglárselas por su cuenta. Lo que no es tan probable es que la población más necesitada vaya a poder abastecerse de los botiquines y las provisiones

de emergencia, agua y comida incluidos, que la ciudad recomienda tener siempre a mano. En Nueva Orleans pude comprobar qué cambios se habían producido y qué seguía fallando cuando el huracán Gustav amenazó a la ciudad, tres años después del Katrina. Las imágenes del agua saltando por encima de los diques que flanqueaban el Lower Ninth Ward sugerían que estos no eran aún lo suficientemente altos. El Superdome tenía un enorme candado en la puerta y no se abrió para nadie. En esta ocasión, el alcalde Nagin ordenó a tiempo la evacuación obligatoria, pero para las cerca de treinta mil personas que carecían de recursos para llevarla a cabo, esa orden significó largas colas de espera para subir a un autobús que los llevaría a nadie sabía dónde. Los evacuados dieron sus datos, recibieron pulseras identificativas y quedaron confinados en diversos almacenes. A un gran número de personas con antecedentes delictivos las arrestaron y encerraron: la criminalización de la población no hizo sino ponerla aún más en peligro. Muchos de aquellos que habían evacuado la ciudad por los medios que el Gobierno ponía a su disposición juraron no volver a hacerlo nunca.

De nuevo, era difícil saber si el problema era la propia actuación del sistema o la pobreza que condenaba a tantos a depender de ese sistema, despiadado y criminalizador. Faltaba mucho por aprender. A medida que la tormenta se acercaba, la CNN emitió un aviso a propósito de violaciones, asesinatos y saqueos, y Nagin anunció, en una amenaza que se repitió una y otra vez: «Enviaremos a todo aquel que participe en un saqueo directamente a Angola», la famosa cárcel de máxima seguridad, antigua plantación esclavista. «Iréis directamente a la cárcel de Angola y que Dios os ayude cuando entréis ahí».[435] En el mismo discurso mencionó que los miles de casas móviles del FEMA, que aún eran la vivienda de muchos de los desplazados, tres años después del Katrina, «saldrán volando por los aires» por la violencia de los vientos. Nueva Orleans resultaba vulnerable no solo por su ubicación —frente a ese gran hervidero de huracanes que es el Caribe, al otro lado de los humedales que definen una tierra de nadie,

completamente expuesta al cambio climático—, sino también por las divisiones sociales y la injusticia de sus calles.

En el desastre del día a día, en Nueva Orleans como en cualquier otro sitio, nuestra tarea consiste en cerrar heridas y enmendar desigualdades. Nuestra recompensa, reconocer la profundidad del amor y el sentido de esa labor. La alegría también es importante y el hecho de que pueda hallarse en las circunstancias más inhóspitas es una nueva prueba de cómo los deseos sobreviven siempre a la división y la pesadumbre. El sistema actual se construye sobre la escasez y el miedo a los demás y se dedica a crear más escasez y más temores. Día tras día, son el altruismo, la ayuda mutua y la solidaridad los que mitigan el desastre, las acciones motivadas por el amor, no por el miedo, de individuos y organizaciones. Se trata de una especie de gobierno en la sombra, un sistema paralelo listo para actuar cuando lo decidan los electores. El desastre es, en cierto sentido, esos electores, pues tales lazos y habilidades constituyen una respuesta efectiva ante la emergencia, al contrario que el miedo y la división. El desastre muestra en qué podría convertirse el mundo: muestra la fuerza de esa esperanza, de esa generosidad, de esa solidaridad. Muestra que la ayuda mutua es el principio operativo por defecto y que la sociedad civil siempre aguarda entre bambalinas, aunque parezca haber hecho mutis por el foro.

Sobre tales cimientos podría construirse un mundo que corregiría las inequidades que provocan el dolor, la pobreza y la soledad de cada día, y el miedo homicida y el oportunismo del desastre. Este es el único paraíso posible, y jamás será pleno, ni estable, ni completo. El paraíso ha de surgir constantemente en respuesta al sufrimiento y las dificultades: en realidad, nuestra única misión habría de ser la de fabricar el paraíso. Todas las versiones del paraíso alcanzado parecen hablarnos de unas vacaciones eternas, de un lugar donde nada tiene demasiado sentido, pues no hay que crearlo. En cambio, los paraísos que se construyen en el infierno son improvisaciones adaptadas a las necesidades de la situación. Al fabricarlos,

ponemos en funcionamiento toda nuestra energía y nuestra creatividad, libres para inventar y plenamente inmersos, al mismo tiempo, en la comunidad. Los paraísos que se construyen en el infierno nos enseñan lo que queremos y podemos ser.

Tras el terremoto de 1906 de San Francisco, una mansión ardió hasta derrumbarse y solo quedó en pie el pórtico columnado del atrio, todo de piedra. Se ha conservado una fotografía que parece mostrar cómo, de repente, en lugar de enmarcar y dar acceso a un interior privado, el pórtico se abre al resto de la ciudad, más allá de la colina sobre la que ahora solo quedan ruinas. En ocasiones, el desastre derriba las instituciones y las estructuras, suspende brevemente la vida privada y nos permite observar lo que hay más allá. Nuestra labor consiste entonces en reconocer las posibilidades que contemplamos al otro lado y en poner todo nuestro empeño, día tras día, para llevarlas a cabo a este lado del umbral.

---

[431] Marshall Berman, «The City Rises: Rebuilding Meaning After 9/11», *Dissent*, verano de 2003.

[432] Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido,* Barcelona, Herder, 1991, p. 8. Trad. cast.: Comité de Traducción al Español.

[433] Véase Mike Sunnucks, «Ariz. Police Say They Are Prepared as War College Warns Military Must Prep for Unrest; IMF Warns of Economic Riots», *Phoenix Business Journal*, 17 de diciembre de 2008.

[434] http://www.sfmuseum.net/quake/revvols.html/.

[435] Discursos en radio y televisión transcritos por la autora, agosto de 2008.

Agradecimientos

Los desastres tienen lugar también a nivel personal, y conllevan, si se tiene suerte, pequeñas versiones de las utopías y sociedades del desastre. Yo tuve suerte. Mediada la escritura de este libro, sufrí una enfermedad, no muy larga, pero bastante grave. Los detalles médicos no son relevantes, pero los sociales sí. Había conocido historias de muchos desastres, había pasado tiempo con gente evacuada de las Torres Gemelas, con personas que se vieron atrapadas en un tejado durante el Katrina, me había visto afectada por el terremoto de 1989 de Loma Prieta, había estado en inundaciones e incendios, pero aquella experiencia fue, a nivel personal, mucho más intensa, con todos los rasgos de un desastre en miniatura. Tras lo aprendido durante las investigaciones, observé con sumo interés mi propio estado mental y emocional. Hubo momentos en los que me encontraba tan agotada que buena parte de las cosas que habitualmente me preocupan dejaron de importar. Me contentaba *siendo*, en lugar de *haciendo*. Me sumí en una extraña serenidad, una suspensión del tiempo ordinario y sus cotidianas molestias y ambiciones. Como había señalado Fritz: «El desastre nos brinda una liberación temporal de las preocupaciones, las inhibiciones y las ansiedades asociadas con el pasado y el futuro, en tanto que obligan a la gente a concentrar toda su atención en el momento inmediato, en las necesidades diarias dentro del contexto de la realidad presente». La

enfermedad hace exactamente lo mismo. Ser, sobrevivir, era mi única tarea, y resultaba absolutamente absorbente.

A medida que pasaba la enfermedad, descubrí que me había vuelto más fiera, menos dispuesta a perder el tiempo y más atenta a lo realmente importante. Como dijera Gioconda Belli sobre el terremoto en Managua: «Te das cuenta de que la vida ha de vivirse bien; que, si no, no merece la pena. Esa transformación profunda tiene lugar en las grandes catástrofes. Es como una experiencia cercana a la muerte, pero esta se vive colectivamente». Al ver la respuesta de la gente de mi entorno, supe con certeza que el amor y los lazos que de verdad importan estaban ahí, y que siempre lo estarían. En un momento de debilidad, deseé que la vida pudiera continuar así. Después me di cuenta de que en realidad tales cuidados, que no me eran necesarios el resto del tiempo, existían constantemente, implícitos, latentes, como una premisa a partir de la cual yo podía funcionar. La vida diaria fue, desde entonces, un poco mejor. Y me hizo pensar en que hay latencias idénticas en la sociedad en general, que tal vez no se nos revelan siempre, pero que resultan esenciales para su funcionamiento.

Este libro se lo dedico a los ciudadanos de mi pequeña utopía del desastre, con amor:

Tom
Tina
Susan
Sam
Rebecca
Pam
Mike
Marina
David
Antonia
Amy

Este proyecto comenzó como una conferencia para el Raymond Williams Memorial en el Jesus College de la Universidad de Cambridge, organizada por el profesor Rod Mengham, antes de convertirse en una charla en el congreso de Estudios Agrarios de Yale, donde el profesor James Scott me ofreció brillantes comentarios y me dio ánimos para continuar. Después se transformó en un ensayo para la revista *Harper's* que entró en la imprenta el día en que el huracán Katrina golpeaba la costa del Golfo. Mi fantástico editor, Luke Mitchell, estaba seguro de que se iba a confirmar mi optimismo acerca de la naturaleza humana, a pesar de que, ante la avalancha de historias sobre brutalidad descontrolada por las calles de Nueva Orleans, yo no las tenía todas conmigo. Luke estaba en lo cierto. El error había sido mío, pero las penas y los secretos del Katrina me convencieron de que era importante continuar un proyecto que había comenzado casi como una veleidad, una investigación sobre la sorprendente alegría que sentí durante el terremoto de 1989, y en otros lugares, y que resultó en una intensa expedición por deseos y posibilidades sociales inexplorados. Así surgió este libro.

Una y otra vez, al bucear en diversos desastres en busca de sentido, hallé amistades. Dan Bollwinkle, que se subió al barco enseguida y transcribió docenas de entrevistas y me habló de su trabajo acerca del tsunami de Tailandia, fue especialmente generoso, igual que el sociólogo Michael Schwartz, que apareció en el momento perfecto, por medio de TomDispatch.com, para leerse el primer borrador y hacer un penetrante y brillante análisis crítico de las ideas políticas y sociales que trataba, además de darme enorme apoyo. También contribuyeron con su lectura de aquel primer borrador Brad Erickson, Adam Hochschild y Marina Sitrin.

Los grandes teóricos del desastre Kathleen Tierney, Lee Clarke y Enrico Quarantelli fueron generosos con su tiempo y conocimientos y este proyecto está en deuda —igual que, creo, la sociedad en general— con sus hallazgos en el campo de la sociología del desastre. Asistí al congreso anual

sobre sociología del desastre en el Centro de Riesgos Naturales de la Universidad de Colorado dos años consecutivos, y las presentaciones y los debates que allí tuvieron lugar me fueron de gran utilidad. En cada uno de los lugares que visité y sobre los que escribí encontré generosidad y multitud de ideas. Bob Bean, tras la visita que le hice en Halifax en 2003 y las numerosas preguntas que ha respondido desde entonces, ha sido mi inspiración para investigar los desastres en profundidad.

En San Francisco continué estudiando el terremoto de 1906 gracias a un proyecto con mis amigos Mark Klett, Michael Lundgren y Philip Fradkin y, como siempre, me serví de la biblioteca pública de San Francisco, la biblioteca Bancroft y otras bibliotecas de la Universidad de California en Berkeley. Mi agradecimiento a esas instituciones y sus trabajadores.

Mi amigo Nate Miller lo dejó todo en el último momento para venir conmigo a Ciudad de México y resultó ser de gran ayuda; la casa ancestral de mi querido amigo Guillermo Gómez-Peña nos sirvió de centro de operaciones, y Laura Carlsen, Marco Ramírez, Gustavo Esteva, John Holloway, Marisol Hernández, Alejandro Miranda, John Ross, José Luis Paredo Pancho y otras personas compartieron generosamente su tiempo, ideas y recuerdos conmigo. Guillermo fue el primero en hablarme de la profunda transformación política que supuso el terremoto —él mismo había participado en las labores de socorro— e Iain Boal nos envió textos reveladores al comienzo de la investigación.

En Nueva York, las fantásticas entrevistas sobre el 11-S realizadas por la Oficina para la Historia Oral de la Universidad de Columbia constituyeron mi principal fuente de información para esa sección, y debo agradecer la amabilidad de Tobin James Mueller y Pat Enkyu O'Hara al acceder a hablar conmigo, igual que hicieron, en California, Jordan Schuster, Michael Noble y Astra Taylor.

En mi primera visita a Nueva Orleans tras el Katrina, Jennifer Whitney y Jordan Flaherty compartieron conmigo, de manera altruista, su tiempo y

conocimiento sobre la ciudad, igual que el sociólogo Emmanuel David; en mi segunda visita conocí a Christian Roselund, que también fue de gran ayuda; Rebecca Snedeker se convirtió en una gran amiga y una guía impagable que me ofreció recursos, apoyo, impresiones e inspiración. En momentos muy difíciles para la ciudad, hubo numerosas personas que me regalaron su tiempo y su conversación: Malik Rahim; Linda Jackson, de la NENA; Pam Dashiel y Sharon Lambertson, de la Asociación de Vecinos de Holy Cross; Brian Denzer; Darryl Malek-Wiley, del Club Sierra; Aislyn Colgan, que había trabajado en la clínica de la Common Ground; Brian, de Hábitat para la Humanidad; Emily Posner, de Common Ground; Felipe Chávez; Kate Foyle; Mark Weiner, de Emergency Communities; Larry Bradshaw y Lorrie Beth Slonsky, de San Francisco, como yo; y Clara Bartholomew, a quien entrevisté para el proyecto de historia oral *Alive in Truth*, de Abe Louise Young, en Austin, en noviembre de 2005, así como la propia Abe, amiga desde entonces.

Katrina van den Heuvel, de *The Nation*, escuchó la historia de los asesinatos tras el huracán cuando nadie más quería hacerlo, y Adam Clay Thompson aceptó seguirles la pista: durante un año se dedicó con absoluta competencia a labores detectivescas y logró colocar numerosos datos y detalles en su sitio para reconstruir la historia. Tras un largo proceso judicial, *The Nation* consiguió que los informes del juez de instrucción, que debían ser públicos, salieran a la luz, y el mundo entero ha contraído una deuda con ellos por haber hecho cuanto estaba en su mano para que se conociera la verdad y se hiciera justicia. Trabajar con A. C. fue un placer.

Donnell Herrington, el joven con el que las patrullas racistas estuvieron a punto de acabar tras el Katrina, pasó tres días conmigo y Adam tres años después. Le estoy profundamente agradecida por confiar en que le haríamos justicia a su historia y siento infinita admiración por sus dotes narrativas y su fuerza como superviviente frente al horror. Fue un honor pasar tiempo con él.

Thi, el monje encargado del templo budista vietnamita de Biloxi; el doctor Don LaGrone; la comunidad budista de Biloxi, y Carmen Mauke, de Burners Without Borders, fueron igualmente generosos con su tiempo y sus relatos. Como lo fue Gioconda Belli en la maravillosa tarde que pasé en su casa de Santa Mónica.

Parte del segundo borrador de este libro lo terminé gracias al programa de becas Mellon en el Centro Canadiense de Arquitectura, en Montreal. Gracias a ellos por ayudarme a concentrarme en este trabajo y por darme la oportunidad de viajar a Nueva Orleans una vez más.

Llevo ya trabajando con mi editor, Paul Slovak, de Viking, una docena de años, y con mi agente, Bonnie Nadell, aún más tiempo: nuevos motivos para estarles agradecida.

REBECCA SOLNIT

Septiembre de 2008,San Francisco / Nueva Orleans / Montreal

Índice

Un paraíso en el infierno



Después de un desastre, sea provocado por el hombre o por la naturaleza, ¿se vuelven las personas más altruistas, ingeniosas y valientes? ¿Qué hace que las nuevas comunidades y los nuevos propósitos que surgen entre las ruinas y las crisis sean tan felices? Y ¿qué revela esta alegría sobre los deseos y posibilidades sociales normalmente insatisfechos? Solnit explora este fenómeno, observando grandes calamidades como el terremoto de 1906 en San Francisco, la explosión de 1917 que destruyó Halifax, el terremoto de la Ciudad de México de 1985, el 11-S en Nueva York y el huracán Katrina en Nueva Orleans. Lo más sorprendente sobre los desastres no es que tanta gente esté a la altura de las circunstancias, sino que lo haga con alegría.

Un paraíso en el infierno es una investigación sobre los momentos de altruismo, ingenio y generosidad que surgen en medio del dolor y la catástrofe.

Rebecca Solnit. San Francisco (EE.UU.), 1961. Editora colaboradora de la revista *Harper*, donde escribe regularmente la sección «Easy Chair», Rebecca Solnit ha escrito sobre una amplia variedad de temas, incluyendo el medio ambiente, la política y el arte. Desde la década de 1980 ha trabajado en numerosas campañas de derechos humanos —como el Proyecto de Defensa de Western Shoshone a principios de los 90, que describe en su libro *Savage Dreams*— y con activistas contra la guerra durante la era Bush.

Entre sus libros más conocidos destaca *Un paraíso construido en el infierno* (2009), en el que da cuenta de las extraordinarias comunidades que surgen tras ciertos desastres como el del huracán Katrina, un hecho que ya había analizado en su ensayo «Los usos de desastres: notas sobre el mal tiempo y el buen gobierno», publicado por Harper el mismo día que el huracán golpeaba la costa del Golfo. En una conversación con el cineasta Astra Taylor para la revista *Bomb*, Solnit resumía así el tema de su libro: «Lo que ocurre en los desastres demuestra el triunfo de la sociedad civil y el fracaso de la autoridad institucional». Solnit ha recibido dos becas NEA de Literatura, una beca Guggenheim, una beca Lannan y en 2004 la Wired Rave Award por escribir sobre los efectos de la tecnología en las artes y las humanidades. En 2010 *Reader Magazine* la nombró como «una de las 25 visionarias que están cambiando el mundo».

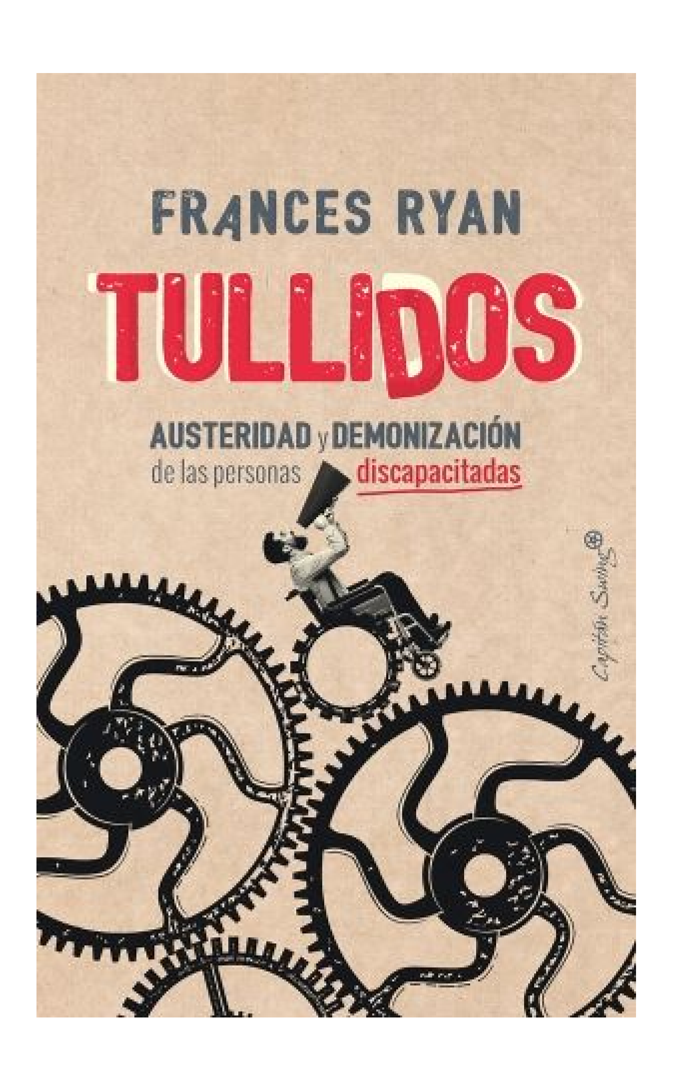
Título original: *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster* (2010)

Edición en ebook: octubre de 2020

c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid
Tlf: (+34) 630 022 531
28044 Madrid (España)
contacto@capitanswing.com
www.capitanswing.com

ISBN: 978-84-122594-1-4

Diseño de colección: Filo Estudio - www.filoestudio.com
Corrección ortotipográfica: Rafael Díaz
Composición digital: leerendigital.com


FRANCES RYAN
TULLIDOS
AUSTERIDAD y DEMONIZACIÓN
de las personas discapacitadas
Capitán Swing

Tullidos

Ryan, Frances

9788412259421
240 P�ginas

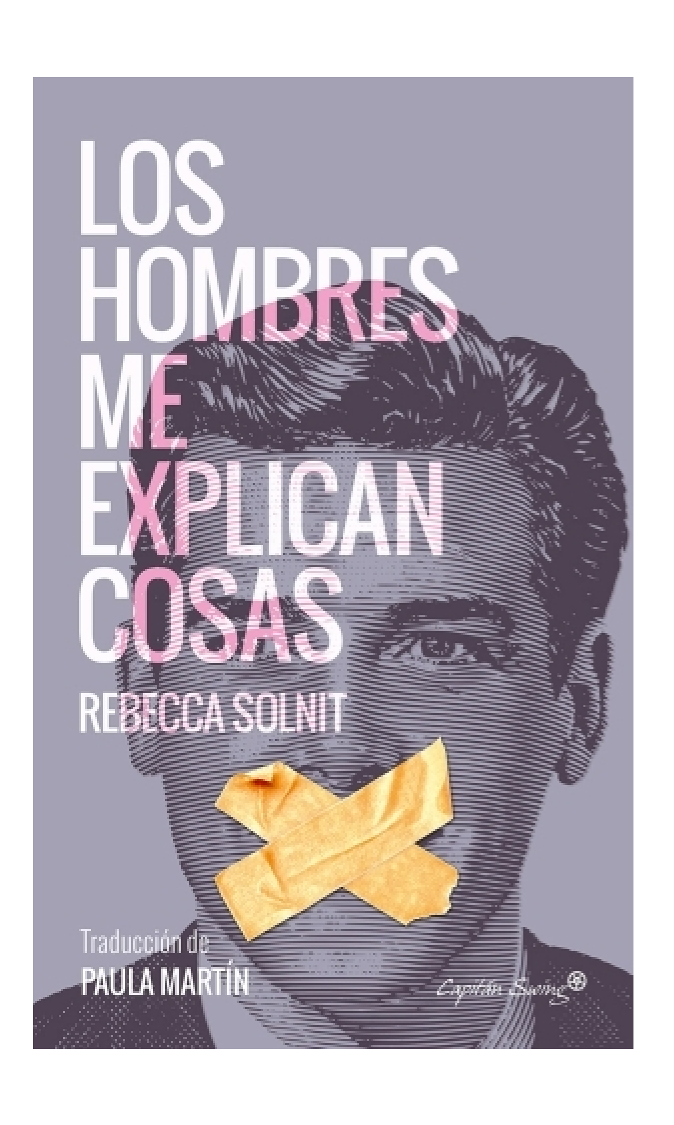
C�mpralo y empieza a leer

A finales de 2018 el gobierno británico recortó más de £ 28 mil millones en políticas sobre seguridad social, vivienda, empleo y atención médica, específicamente dirigidas a la comunidad discapacitada. En la era de la austeridad las personas con discapacidad, 3,7 millones en Reino Unido, son las más afectadas. Esto se suma a una situación en la que la mitad de los pobres están discapacitados o viven con una persona discapacitada.

En 'Tullidos', Ryan cuenta la historia de las personas más afectadas por este régimen devastador, que a menudo han sido silenciadas: el hombre tetrapléjico obligado a gatear escaleras abajo porque el consejo no le proporciona vivienda accesible y vive en un primero, la mujer obligada a dormir en su silla de ruedas y que ingresó en el hospital con desnutrición porque los recortes le quitaron el cuidador que la ayudaba a acostarse o cocinar o la joven con un trastorno bipolar forzada a recurrir al trabajo sexual para sobrevivir...

A través de estos relatos personales el libro muestra la magnitud de la crisis, al tiempo que enseña cómo la comunidad discapacitada está luchando. Traza un guión de cómo en los últimos años la actitud pública hacia las personas con discapacidad se ha transformado de la compasión al desprecio: de ser los 'más vulnerables ' de la sociedad a los tramposos de la ayudas.

C�mpralo y empieza a leer


LOS
HOMBRES
ME
EXPLICAN
COSAS
REBECCA SOLNIT
Traducción de
PAULA MARTÍN
Capitán Swing

C�mpralo y empieza a leer


Esther Vivas
Mamá desobediente
Una mirada feminista a la maternidad
2a edición
Capitán Swing

Mamá desobediente

Vivas, Esther

9788494987984

300 P�ginas

¿Qué implicaciones tiene ser madre, parir y dar de mamar?

Las mujeres nos enfrentamos a una doble presión, ser mamás, como dicta el mantra patriarcal, y triunfar o sobrevivir como podamos en el mercado de trabajo: un ejercicio casi imposible de malabarismos cotidianos.

A lo largo de la historia, la maternidad ha sido utilizada como instrumento de control y supeditación de las mujeres.

Pero, una vez conquistado el derecho a no ser madres, tenemos pendiente reapropiarnos de la experiencia materna.

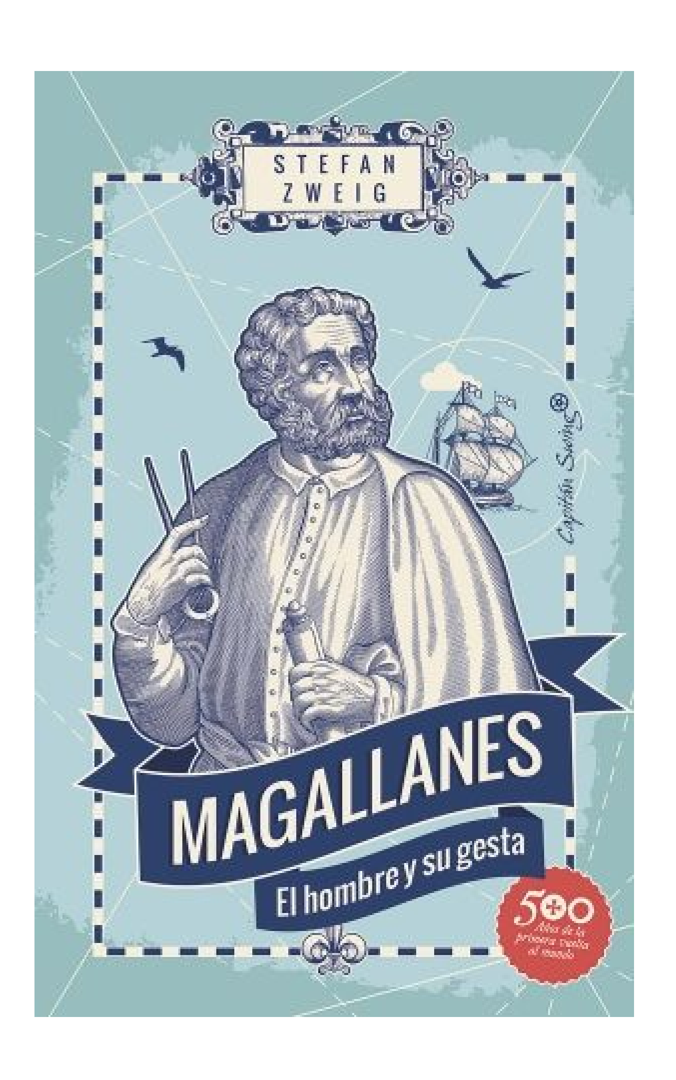
Ya va siendo hora de que reivindiquemos la maternidad como una tarea imprescindible y común, y rompamos el silencio acerca del embarazo, el parto, la pérdida gestacional, la lactancia y el cuidado.

Al nuevo feminismo emergente le corresponde pensar otra maternidad.

C�mpralo y empieza a leer


Matthew Walker
BEST SELLER
INTERNA-
CIONAL
POR
QUÉ
DORMI-
MOS
La nueva
ciencia
del sueño
Capitán Swing

C�mpralo y empieza a leer


STEFAN
ZWEIG
Capitán Swing
MAGALLANES
El hombre y su gesta
500

Magallanes

Zweig, Stefan
9788412083064
264 P�ginas

C�mpralo y empieza a leer

En 1518, un cuarto de siglo después de Cristóbal Colón, un exiliado portugués, Magallanes, logró convencer al rey de España, Carlos I, de que le proporcionara una flota con el fin de explorar el mar que separaba Asia de América, el continente descubierto por Colón unos años antes.
A sus treinta y nueve años, estaba al mando de una flota de cinco barcos y 265 hombres, y comenzaba un episodio que marcaría la historia de la navegación y de la humanidad. Regresó tres años después en un barco improvisado, con solo dieciocho hombres. Un motín, frío, hambre, rivalidad, errores cartográficos…, de nada se salvará el célebre aventurero.
Con su prosa fluida y elegante, **Zweig narra la experiencia de Magallanes como una gran novela de aventuras**, en el que sigue siendo el relato más bello sobre este viaje.
Cuidadosamente documentada, la reconstrucción de su hazaña es un brillante cuadro de las condiciones económicas y políticas a comienzos del siglo XVI, y rinde tributo a la hazaña de un genio apasionado, que con unos insignificantes barcos dio la vuelta al globo, demostrando por primera vez su redondez.

C�mpralo y empieza a leer